EL NUEVO TESTAMENTO Y LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Günther Bornkamm



EL NUEVO TESTAMENTO Y LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS

10

EL NUEVO TESTAMENTO Y LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

GÜNTHER BORNKAMM

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
1975

A mis hijos

Título original: Das Neue Testament Bibel
Tradujo: Joan Leita
Maquetación: Luis de Horna

Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN: 84-301-0677-4
Depósito legal: S. 667-1975
Printed in Spain
Gráficas Ortega, S. A. - Polígono El Montalvo - Salamanca, 1976

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

«Todo tiene su momento, y cada cosa su tiempo bajo el cielo» (Qo 3, 1). Según el tiempo y el momento, el nuevo testamento plantea también cuestiones de diversa índole y perentoriedad, tanto si estamos familiarizados con la tradición cristiana como si ésta ha venido a hacérsenos extraña. A este planteamiento es a lo que el presente libro desearía corresponder. Pretenderá, asimismo, abrir nuevas posibilidades y caminos para un conocimiento científico. Ambos aspectos guardan entre sí una relación mutua.

Por supuesto, esta introducción no puede ofrecer un informe exhaustivo sobre el contenido de los escritos neotestamentarios. Pero sí que es propósito suyo el de dar una impresión de su variedad y peculiaridad histórica, el de sacar a discusión sus problemas e ideas centrales, y, de este modo, el de incitar a una lectura propia.

Importante para mí, en este libro, ha sido el que los lectores no sólo trabaran conocimiento con los resultados acreditados de la investigación, sino que tomaran también parte activa en el proceso del inquirir y el conocer.

Por motivos imperiosos, ha tenido que hacerse una selección y aprovechar de una manera discriminada el breve espacio de que disponemos. Así, mientras que los tres primeros evangelios y las cartas de Pablo serán abordados con mayor detalle, a otros escritos se les dispensará, en cambio, un trato más sumario. He tenido también que prescindir de una exposición de la historia de los textos y sus interpretaciones, orillando asimismo los escritos extracanónicos de la iglesia primitiva y restringiendo a un mínimo las indicaciones bibliográficas.

El orden con que se examinará cada uno de los escritos y grupo de escritos, no podía atenerse estrictamente al del canon. Y allí, incluso, donde el tema ha parecido imponerlo y se facilitaba de ese modo la orientación, se ha derivado también del principio de la cronología de su composición.

En la confección del manuscrito, corrección de pruebas y elaboración de índices, me ha sido sobre todo de inestimable ayuda la incansable, comprensiva y crítica cooperación de Wolfgang Stegemann. Tanto a él como a mis asistentes Bernd Steinseifer y Wolf Henning Ollrog les agradezco cordialmente sus esfuerzos.

GÜNTHER BORNKAMM

INTRODUCCIÓN

El documento original de la fe cristiana

Deseo de este libro sería ayudar a despejar el acceso hacia el nuevo testamento; eso, quizá, cuando las circunstancias lo impongan, hará la tarea eventualmente ardua. Que dicho acceso se halla por muchas partes obstruido, es algo que no precisa de mayor aclaración. A pesar de que siga hoy, como apenas ningún otro libro, divulgado en innumerables lenguas por el mundo entero, y lo siga aún con el título de *el* Libro (de los libros), la Biblia lo es en nuestro tiempo todo menos un *best-seller*, y lleva por casi todas partes una existencia de incógnito. Hoy día, al menos, la distancia y extrañeza frente a ella ha aumentado de un modo particular.

Una de las causas de esta evolución radica, sin duda, en la tradición cristiana misma, que, en nuestro mundo transformado, se ha visto sacudida profundamente. Sin tradiciones no cabe pensar en vida humana posible. Quien no quiera caer en la cuenta de ello, estará destruyendo los fundamentos de su existencia y no habrá de maravillarse si la embarcación de su propia vida se zarandea a la deriva o encalla pronto en un bajío. Pero las tradiciones multiseculares, cuales son en este caso las

cristianas, llevan también consigo no sólo el que de cuando en cuando levantan ciertas polvoredas, sino —y lo que es peor— que recubren la historia antaño viva y desafiante con gruesos guardapolvos, como si de lienzos mortuorios se tratase. Convertida en tradición «mera», sigue sí apareciendo a menudo con la pretensión de representar válidamente lo transmitido, pero no es ya capaz de reactualizar la historia, porque ella misma no presenta cara al presente transformado. Fracasando de esta forma ante su misión, la tradición cristiana ha encerrado en buena parte a la historia por ella transmitida en un tabernáculo, por así decir, o en una caja acorazada, con la honrada intención, pueda ser, de preservarla frente a las falsificaciones que le acarrearía el espíritu de los tiempos. Pero una historia así salvaguardada, no puede ya hablar; se sume en el silencio.

¿Cómo, sin embargo, podrá hacerse perceptible la llamada de una historia, y también, en consecuencia, de aquella de la que la Biblia testifica? Quizá para sorpresa de muchos, haya que responder en primera instancia: dejando a incumbencia de ella su época, su lugar, su lenguaje y su mundo, y no pretendiendo apropiárnoslos siguiendo el camino más corto. Quien no soporte la lejanía y extrañeza de las figuras y testigos bíblicos, quien precipitadamente les acomode por la fuerza las visiones, ideas y formas de pensar de los tiempos propios, o, a la inversa, quien huya de su propio presente y haga como si este suyo fuera lo que fue el de ellos, estará abortando todo encuentro verdadero con sus textos y no les dejará pronunciar ya su propia palabra. De ese modo, estará además engañando a aquel dialogante que le escucha y le pregunta, a quien dichos textos tienen hoy una palabra que decir.

Tarea de la ciencia bíblica es la de, valiéndose de los medios que las ciencias lingüísticas e históricas le confieren, dejar que los autores bíblicos digan lo que dicen, hacer saber sus cuestiones, comprender en cuanto pueda lo que quisieron expresar, y «tra-ducirlo» —como pasa

el barquero una barca de una orilla a otra— desde su tiempo y su mundo a los nuestros. No es verdad que la ciencia bíblica siga edificando sólo en el mausoleo de la Biblia. Hasta qué punto tenga éxito esa traducción, nunca será cosa que pueda decidirse de antemano. Por doquier topará con los límites de la propia capacidad y otro tanto con los de la Biblia, como documento que lo es de la historia; sería ilusorio imaginar que hoy día sigue hablando con plena validez en cualquiera de los pasajes que se encuentran entre sus tapas.

Entendida correctamente, la ligación del antiguo y nuevo testamento al tiempo y a la historia no es un «residuo terrenal, penoso de soportar», sino, al contrario, un signo de que sus testigos y autores dirigieron en cada momento su mensaje a una determinada situación y a unos hombres muy diversos; por eso es por lo que ni pueden ni deben negar el diverso carácter de su origen y su índole. Este proceso, que también en el nuevo testamento ha dejado por todas partes sus huellas, manifiesta que el problema de la actual y correcta comprensión ha marcado ya internamente al cristianismo desde sus orígenes y para siempre. Por eso, a diferencia de otras muchas religiones, nunca pudo ser asunto del mensaje cristiano limitarse a celebrar ritos sagrados y citar fórmulas sacrosantas.

Informaciones preliminares

Procederemos en primer lugar a corregir algunas falsas opiniones bastante usuales, que suelen dificultar la comprensión del nuevo testamento.

1. Entre ellas se cuenta ya la idea de que el nuevo testamento haya figurado desde siempre como la «escritura sagrada» del cristianismo. Lo único que figuró como tal, aunque, eso sí, desde el principio y sin excepciones, fue el antiguo testamento. En los momentos iniciales, el nuevo testamento ni siquiera existía. La con-

fección del *canon* neotestamentario, con sus 27 escritos tan diversos entre sí, no fue ocurriendo sino paso a paso, entre finales del siglo II y el IV. No deja de ser importante que este «canon» (palabra griega que significa módulo, regla) no fue propiamente el resultado de una colección sino el de una selección de escritos a los que se tomaba por normativos, y que fueron separados de entre una avalancha de otro tipo de literatura eclesiástica y herética, que poseemos aún, parte completa y parte fragmentariamente; otras muchas partes, naturalmente, se han perdido. En la medida en que podemos formarnos un juicio por lo que actualmente existe de todo ello, hay que decir que ciertos principios según los cuales se llevó a cabo la selección (composición de los escritos realizada por algún apóstol o discípulo suyo) se han mostrado como erróneos, si bien en su resultado final ha de calificarse dicha selección como feliz. Apenas hay un solo escrito extracanónico cuya admisión en el canon hubiera sido deseable, y a lo sumo cabe dudar de si todos los escritos neotestamentarios hubieran merecido esa admisión por igual. En cualquiera de los casos, el canon es producto de una historia humano-terrena y no una revelación caída del cielo. Por lo demás, el impulso hacia su confección lo dio no un representante de la gran iglesia, sino Marción, el fundador de una anti-iglesia (mediados del siglo II). Orientándose en riguroso dogmatismo por un Pablo al que malentendió, por otra parte, en aspectos de gran envergadura, Marción rechazó el antiguo testamento como manifestación de la voluntad de un Dios judío, distinto, inexorablemente «justo», tan opuesto al Dios cristiano de la pura bondad y, en consecuencia, llevó también a cabo una rigurosa selección de entre el cuerpo de escritos cristianos. La recusación de esta herejía dualista, hostil al espíritu de la creación, jugó un papel considerable en el nacimiento del canon de la iglesia.

2. El concepto de *nuevo testamento*, aplicado para designar el cuerpo canónico de los escritos cristianos, no

ha ido imponiéndose sino paulatinamente. Entendido no como título de libro sino como afirmación teológica, lo que enuncia es, por igual, unidad y diferencia de la revelación de Dios en la alianza antigua y cumplimiento suyo en Cristo. Tiene sus raíces en 2 Cor 3, 6 s, donde Pablo, empalmando con la promesa veterotestamentaria de Jer 31, 31, contrapone «antigua» y «nueva alianza» (ley y evangelio), y a la vez les adscribe a ambas una ordenación mutua. Ya en los Setenta (traducción griega del antiguo testamento; cotéjese Jer 38, 31) se elige la palabra *diatheke* para la hebrea de «alianza», teniendo *diatheke* como significado originario suyo el de ordenación, instauración, disposición salvífica. En latín se tradujo esto con la palabra *testamentum*. Con ella, evidentemente, no tanto se pensó en la última voluntad de un moribundo, cuanto se intentó recoger el sentido verbal del vocablo griego. De esta enredosa forma, antiguo y nuevo testamento pasaron a ser designaciones de las dos partes del canon bíblico.

3. Comparado con el antiguo testamento, el tema del nuevo aparece como asombrosamente simplificado. Puede reducirse a un nombre único: Jesucristo. A ello se debe el carácter diverso de la historia que en uno y otro caso se documenta. En uno de los casos, una sucesión movida y milenaria de acontecimientos, desde el éxodo de Israel de Egipto, pasando por sus cambiantes vicisitudes, hasta la reconstitución del pueblo judío en la época post-exílica, y a lo largo de todo esto una plétora de figuras, sucesos, hechos y datos, a la par que los documentos sobre ellos. Frente a esta rica historia de tan plásticos y vastos horizontes, la historia testificada en el nuevo testamento da una impresión recortada y pobre, aun cuando en ella se haya hecho saltar los límites, característicos del antiguo testamento, de una historia de alianza con el pueblo, y sólo en vistas al nuevo testamento quepa hablar con sentido de un giro de los tiempos. Esto último, sin embargo, tiene a todas vistas su razón de ser en la radical concentración que de

su temática hace el nuevo testamento sobre Jesucristo. Frente a él y a su historia, todo lo demás queda en sombras. Todas las restantes figuras de las que aquí se narra —sus discípulos y enemigos, personas piadosas e impías, posesos y sanados, Pilato y los romanos— tienen únicamente relevancia en la medida en que aparecen a la sombra, o a la luz también, de Jesús. Lo que posee particular y esencial interés para la comprensión del cristianismo primitivo no es en modo alguno el puro decurso de los hechos históricos, ni siquiera expuestos al hilo de la actuación y destino del mismo Jesús, sino el acontecimiento que, entre Dios y el mundo, acaeció *en* Jesús y en su historia de forma definitiva y salvífica.

4. De manera análoga al antiguo testamento, también en nuestras Biblias los escritos neotestamentarios se hallan divididos en libros históricos (evangelios, hechos de los apóstoles), libros doctrinales (cartas), libro profético (apocalipsis de Juan). En realidad, sin embargo, esta ordenación es discutible, porque involuntariamente se le adscribe la idea errónea de que el primero de esos géneros literarios contiene la exposición de la historia pasada en que se basa la fe, el segundo intemporalmente la doctrina cristiana, y el tercero abre la fe hacia la visión del futuro y de la escatología. Pero esta tan difundida división, en acuerdo con las tres dimensiones del tiempo, no soporta un examen detallado. Porque todos los escritos neotestamentarios contienen la referencia creyente al acontecimiento de Cristo, como también, aunque de diversa forma, tienen por contenido suyo el presente y el futuro. Esto se verá claro luego.

5. Finalmente quede también aquí rechazada la vulgarizada opinión dogmática, alimentada por la confección del canon y la tradición eclesiástica, de que el nuevo testamento es algo así como una *suma* de las doctrinas cristianas obligatorias, o, dicho de otro modo, una especie de dogmática normativa. Quien sucumba a esta ilusión, tendrá por fuerza que ignorar las no tri-

viales diferencias dentro de los cuatro evangelios (especialmente entre los llamados sinópticos y el de Juan), las de los hechos de los apóstoles frente a Pablo, las de Pablo frente a Santiago, etc., desbastando los textos hasta tanto cada uno de los autores testamentarios venga a decir prácticamente lo mismo. Tan cierto como que hemos de indagar en pos del común tema del nuevo testamento, lo es asimismo que no nos está permitido borrar las diferencias y contraposiciones. El famoso lecho de Procusto es el instrumento más inútil y nocivo que pueda usarse para cualquier interpretación del nuevo testamento.

Tras todas estas reflexiones críticas, la pregunta de «qué es el nuevo testamento» puede ser respondida positivamente así: es el *documento original (Ur-kunde*)* de la fe cristiana. El guión conectivo que aparece en esta formulación, no es un capricho de moda, sino que pretende resaltar el sentido de la palabra frente a su uso corriente, tanto histórico-archivario como jurídico-legal. Documento original lo es también el nuevo testamento en el sentido «histórico» *(im «geschichtlichen» Sinne)*, pero en cuanto notificación y llamamiento originarios y fundantes. E igualmente es «obligatorio», pero no de forma que grave a los lectores con el deber de reconocer una doctrina uniforme, sino porque los liga a una confrontación con una profusión de decantaciones y resonancias de la fe, que tuvieron lugar en el cristianismo primitivo y los hace participar vigorosamente, paso a paso, en el proceso de la fe y el conocimiento, y en la lucha por la verdad y el error.

1

EL MENSAJE DE JESUS

Quien desee decir algo de una forma pertinente acerca del nuevo testamento, no podrá limitarse a reproducir su contenido, detallar sus escritos e informar sobre sus autores, sus destinatarios y sus motivos. Tendrá que hablar de Jesús. Lo cual significa hablar de aquél que no sólo está *en* este «libro», sino —y ello en el múltiple sentido de la palabra— *ante* él. Esto es verdad en el sentido histórico-temporal: Jesús no es el autor del nuevo testamento, ni tampoco de evangelio ninguno. No compuso ningún escrito, ni dejó una sola línea, ni siquiera fue un intérprete de la «escritura» en el sentido de los peritos que vendrían después. Todo esto es cosa conocida, pero digna de ser pensada. También es verdad en el sentido objetivo: cada una de las afirmaciones neotestamentarias ha de ser comprendida y medida por respecto a él.

Esto parece más fácil de decir que de probar. Porque no es ningún misterio que nuestro conocimiento histórico acerca de Jesús está lleno de lagunas. Las únicas fuentes históricas acerca de él son nuestros evangelios.

Si bien hay algunas otras menciones aisladas de su persona, así por ejemplo en los escritos del judaísmo posterior o entre los historiadores romanos, se trata sin embargo de apuntes comparativamente desprovistos de valor, noticias de pasada, de segunda o tercera mano. Incluso los fragmentos que nos ha legado la literatura apócrifa, es decir, la literatura cristiana no recogida en el canon, son casi por entero eflorescencias y productos de la fantasía. Difícilmente cabe tampoco esperar que en algún lugar de Palestina, Egipto o cualquier otro sitio aparezca otro evangelio «auténtico». Y nuestros cuatro evangelios canónicos, sin embargo, no contienen ninguna estenografía de su predicación, ningún protocolo de sus acciones y modo de vida, ninguna biografía de Jesús en el sentido antiguo o moderno.

Con todo, carecería de sentido y justificación dejar en este lugar decisivo una mancha blanca, o sustituirlo con una misteriosa equis. Porque la tradición evangélica ha conservado, sea hasta donde sea, la palabra inconfundiblemente propia del Jesús histórico, y la mayoría de las veces, concretamente, de modo tal que el conjunto entero se halla pormenorizado. Por tanto no nos vemos obligados, previamente y en cada uno de los casos, a consolidar críticamente lo auténtico y literal del texto, para después, con los restos penosamente reconstruidos, recomponer en conjunto el rompecabezas de su predicación.

Nuestra tarea aquí no será la de ofrecer una completa exposición de Jesús. Nos limitaremos a abordar lo que constituye el centro de su proclamación: el mensaje de Jesús sobre la venida del reino de Dios. Se halla resumido en el evangelio de Marcos —usándose ya el lenguaje de la incipiente misión cristiana— de un modo programático: «El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva» (1, 15).

En el medio ambiente de los primeros oyentes de Jesús, las palabras «Dios», «reinado de Dios», no es

que fuesen vocablos desconocidos, pero por parte de la piedad farisea habían venido en realidad a resultar extraños, desplazados y desprovistos ya de una certeza y expectación vitales. Los representantes de estos círculos las habían arrastrado consigo al gueto y a la jerga de su secta, por así decir. En este sentido se hablaba, por ejemplo, de «tomar sobre sí el yugo del reino de Dios», queriendo con eso significar la permanencia en la confesión de un Dios único frente al politeísmo pagano y la obediencia a la letra de la ley, con la esperanza de que al fin de los días el reino de Dios volvería otra vez a manifestarse. Pero en realidad, la auténtica expectación que se abrigaba, no apuntaba sino al mesías nacional, que en los tiempos últimos quebraría el yugo de la dominación estranjera y devolvería al pueblo judío su nacionalidad y autonomía. En su versión amplificada a lo universal, la expectación judía se decanta en los grandes esbozos de la apocalíptica, en sus fantásticas imágenes sobre el hundimiento de este mundo viejo y malvado, sobre el juicio del mundo y el eón paradisíaco que comenzará después.

Reino y reinado de Dios: conceptos clave, privatizados aquí entre los círculos de la piedad ortodoxa, sustituidos allá y desmontados en orden a una concepción teológicamente hermética que demoniza y pinta al mundo de color negro en fondo negro, para hacer brillar con tanta mayor claridad la gloria de un nuevo mundo futuro, más allá de todo lo de éste. De esa o de otra forma, el reino de Dios quedaba marginado y desplazado hacia un más allá, hacia una cifra vacía.

Otra variante la ofrece el movimiento de resistencia político-teocrática de los «zelotas» (es decir, fanáticos). Tomaron el reino de Dios, en el más auténtico sentido de la palabra, con una seriedad sangrienta, atizaron el levantamiento y, con todos los métodos de una guerra de guerrillas, intentaron traer por la fuerza el reino de Dios, extirpando colaboracionistas y transgresores de la ley. Este movimiento acabó por hacer estallar la guerra judeo-romana y provocó la destrucción de Jerusalén.

Si se tiene presente todo este trasfondo del mundo de su época, se verá claro que Jesús tomó por contenido de su mensaje una palabra polémica, explosiva, más o menos cargada de aspectos religiosos y políticos, y que, por tanto, en modo alguno evocó del pretérito un vocablo enmohecido y en desuso. Pero, ¿cómo ocurrió esto? Tanto para los unos como para los otros, Jesús representaba una figura extraña, escandalosa, una insoportable provocación, incluso. Una afrenta para los escudados en círculos piadosos, porque no ratificaba sus prácticas religiosas, hacía saltar las fronteras celosamente marcadas entre lo correcto y lo incorrecto, y ni se atenía tampoco a las ampulosas fantasías de los visionarios apocalípticos (Lc 12, 56). Pero no menos falto de provecho les resultaba también a los zelotas, porque, a diferencia de ellos, no empujaba hacia el tumulto y el levantamiento (Mc 12, 13 s), aun cuando hoy vuelva a estar de moda el contarlo entre las filas de sus adeptos.

Sobre el reino de Dios, cuya apremiante cercanía proclama el mensaje de Jesús, no puede encontrarse ninguna fórmula definitoria; y no porque se tratase de algo místico, sino porque es suceso y acontecimiento en que se dan cita y se abren mutuamente el futuro de Dios y el presente de los hombres, al encuentro de los cuales sale Jesús con su palabra, su actuación y su vida: el reino de Dios como aproximación salvífica de Dios al mundo y el presente humano-terreno a la luz de la cercanía liberadora de Dios. Que al mensaje de Jesús sobre el reino de Dios ni puede pensárselo ni resulta comprensible prescindiendo de la apocalíptica judía y sus expectaciones futuras y finales, es asunto fuera de cuestión. En consecuencia, este mensaje compartirá también con su época la convicción escatológica de un fin del mundo de próximo desencadenamiento (Lc 17, 24 s, por ejemplo). Quien pase por alto todos estos contextos, al reino de Dios predicado por Jesús lo convertirá por fuerza —como con frecuencia se ha hecho hasta la saciedad— en la idea universal e intemporal del bien

moral supremo. Podría decirse que la ligazón de la predicación de Jesús al tiempo tiene un sentido ambivalente: su mensaje está íntimamente vinculado a aquella época y forma de pensar irrepetibles y, a la vez, es indesligable del tiempo y de la historia, a diferencia de la intemporalidad de toda idea universal.

En el fondo, el reino de Dios predicado por Jesús no precisa ya de la estructura ideológica tradicional, y en todo caso no es en ella donde cuaja (mesías, hundimiento dramático del mundo, juicio del mundo, Hijo del hombre/juez del mundo, nuevo mundo paradisíaco y similares). Sea cual sea el lugar donde estos motivos aparecen en el mensaje de Jesús, tienen a todas vistas la función de elementos lingüísticos, pero no figuran, cual ocurre en el mundo de su entorno, como objetos de doctrina. E incluso, en muchos de los pasajes en cuestión, puede probarse o presumirse que corren a cuenta de la comunidad posterior. Especialmente significativo es que Jesús nunca exija para sí mismo con antelación el reconocimiento de un funcionario escatológico, vinculándole a dicho reconocimiento la validez de su doctrina. Y ello resulta tanto más notable por cuanto, según su propia predicación, el reino de Dios irrumpe ya con la palabra suya, con su actuar y su actitud en el mundo. Está ya aquí el más fuerte, el que pone punto final a la dominación de Satán y le arrebata su presa (Mc 3, 27; Lc 11, 20; Mt 13, 16 s).

Lo decisivo, en el pleno sentido de la palabra, es la aproximación de Dios, quien, no ya cual cautivo de su propia excelsitud y encerrado en el nebuloso futuro al que lo habían confinado la expectación y tradición piadosas, sigue abandonando el mundo a su destino, sino que accede hacia él con tal proximidad, con una proximidad tan humana, como es la que en rasgos bien profanos se describe en las parábolas de Jesús (Mt 13, 24 s. 31 s. 33 s; 18, 23 s; 20, 1 s; Lc 16, 1 s, etc.). En consecuencia, la pretensión de someter a cálculo el futuro de Dios resulta locura, más aún, fuga del hoy presente

a cuenta del futuro (Lc 17, 20). Quien escuche el mandato de la hora, no tendrá ya tiempo para tales huidas sino que recibirá en un sentido cualificado, no ya meramente cronológico, el tiempo que le ha sido acordado. De ahí la exclamación de Jesús: «¡Estad atentos, vigilad!» (Mc 13, 33 y passim).

El reino de Dios es futuro y presente a la par, no algo que se resuelva en el mero presente. Los pobres de la primera bienaventuranza no se hallan aún en el cielo, los que lloran no son todavía los rientes, de los hambrientos no se dice que miren su indigencia como saciedad (Lc 6, 20 s; Mt 5, 3 s). Las primeras peticiones del padrenuestro (Lc 11; Mt 6) presuponen la cruda y áspera realidad de que el nombre de Dios es escarnecido y que su reino aún no está aquí. Pero, ni mucho menos, viene por ello Jesús a consolar en vistas a otro mundo distinto y mejor; porque el Dios venidero está ya ahora actuando y organizando sus planes.

La cercanía de Dios se aproxima también a los otros hombres, amigos y enemigos, en imperiosa proximidad. Es desde aquí, precisamente, desde donde quiere ser entendida la actitud soberana de Jesús respecto a la ley y la proclamación que él hace de la voluntad de Dios —en plenitud de autoridad, no como los escribas (Mt 7, 28 s)—, y otro tanto su propio comportamiento, blasfemo para los ojos de sus enemigos y causante del conflicto mortal con las autoridades de su pueblo. El Dios que se aproxima hace también saltar las inamovibles y criminales estructuras en las que todas y cada una de las cosas se hallaban planificadas de antemano, ajustadas y encasilladas sin esperanza: piadosos e impíos, privilegiados y proscritos, judíos y paganos. El acostumbrado armazón del mundo, sancionado como lo estaba religiosamente, presuntamente inquebrantable y fraguado según normas sacrosantas, viene con el mandamiento de amor de Jesús a quedar puesto en cuestión.

Jesús proclama esta hora del reino de Dios que irrumpe con ímpetu. Por ello, su mensaje salvífico y su lla-

mamiento a la conversión serán los de «¡Dichosos los ojos que ven lo que veis! Porque os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, pero no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, pero no lo oyeron» (Lc 10, 23 s). Y: «Convertíos, porque el reino de los cielos está cerca» (Mt 4, 17). Y nótese bien que no se dice: iréis al cielo más tarde, cuando vuestros días en la tierra, con todas sus miserias, toquen a su fin; sino: ¡Dios viene hacia vosotros! A su llamada a la penitencia tampoco la califica como condición que previamente haya de satisfacerse (si hacéis penitencia, entonces...), sino que, al contrario, el anuncio de la venida de Dios se halla al comienzo como lo fundamentante: porque su reino está cercano. Por eso, conversión significa no sólo un regreso contrito hacia el interior de sí mismo, sino un abrirse hacia el futuro de Dios; un movimiento... no hacia atrás sino hacia delante.

2

EL EVANGELIO Y LOS EVANGELIOS

a) Lo que acabamos de decir, de un modo bastante esquemático e incompleto, está extraído de los tres primeros evangelios, pero no constituye propiamente su contenido, y mucho menos el del cuarto. A éste lo veremos como una versión teológica de la historia de Jesús, de cuño completamente propio, y lo incluiremos en nuestra consideración en otro lugar (véanse pp. 141 s). Pero los tres primeros evangelios —llamados sinópticos— tampoco narran simplemente una historia como las demás, en puro decurso de tiempo y espacio. Las barreras y patrones de éstos se hallan por doquier rebasados. Si lo narrado por los evangelios ha de designarse con el término de historia —y poner eso en duda, sería, por otra parte, absurdo—, en todo caso aparece para nuestros conceptos como una historia *sui generis*. Lo cual significa que desde el Jesús «histórico» *(historischen)* no marcha ningún camino hacia aquella historia *(Geschichte)* que narran los evangelios, y mucho menos aún hacia aquello que la doctrina de la iglesia posterior al nuevo testamento afirma de este Jesús.

Quien haya crecido dentro de los patrones mentales que la tradición cristiana ha sostenido multisecularmente sin discusión, y se aferre a ellos de un modo acrítico, habrá de resistirse a aceptar esta afirmación, e incluso a ver aquí un problema. Sin el menor reparo, tomará los evangelios como relatos acreditados históricamente *(historisch)*, y a la extraña yuxtaposición e imbricación de naturaleza y sobrenaturaleza que aparece en ellos, la explicará de un modo sobrenatural por la vinculación de divinidad y humanidad que acaece en la persona de Jesús. Concedido ya esto «por la fe», todos los enigmas vienen a resolverse, por así decir, de la forma más «natural»: el Hijo eterno de Dios, bajado del cielo, milagrosamente nacido de una virgen, adujo con los milagros realizados durante su vida terrena innumerables pruebas de su divinidad, y, una vez resucitado de la muerte, ascendió por fin, de nuevo milagrosamente, al cielo del que había venido. Así, de acuerdo con esta concepción, la historia de la vida de Jesús, tal como la narran los evangelios, pasa sin solución de continuidad a la doctrina eclesiástico-apostólica posterior. Bastante de malo tiene, dice este «biblicismo», el que la incredulidad haya puesto en duda este cuadro completo y acabado, y que incluso una teología atea haya sucumbido a los dictámenes de la moda, llegando hasta prestarle sus propias armas.

Esta concepción, sin embargo, tras el surgimiento de una manera radicalmente transformada de comprender el mundo y la historia, ha venido a tambalearse irrevocablemente. Por eso, con toda razón, el estudio histórico-crítico de la Biblia ha abandonado dicha concepción supranaturalista, originada desde la imagen del mundo de la antigüedad y edad media, pertinazmente defendida hasta hoy por la ortodoxia, y se ha preocupado en consecuencia de soltar las ataduras con que Jesús «estaba encadenado a la roca de la doctrina eclesiástica» (A. Schweitzer). De ese modo le ha abierto también a la teología un sinnúmero de conocimientos nuevos, le ha

planteado nuevas cuestiones e indicado caminos que, en cualquiera de los casos, no permiten ya regreso alguno en dirección hacia la metafísica tradicional de la fe antepasada.

Pero obrando así, ¿ha despejado realmente el camino hacia el Jesús que proclaman los evangelios? A esta pregunta sólo puede respondérsele con un no. Porque, por paradójico que pueda sonar, esta misma era de la llamada «teología de la vida de Jesús», a pesar de su analizada oposición frente al biblicismo ortodoxo, siguió presa de la misma orientación visual y creyó poder tender un puente directo desde el Jesús histórico *(historischen)* al de los evangelios. Al igual que antes, la *Leben-Jesu-Forschung* (investigación sobre la vida de Jesús) considera los evangelios primariamente como una exposición de la *vita Jesu,* si bien dorada posteriormente por la intención piadosa, entreverada a menudo con las concepciones primitivas de los narradores, mutilada aquí y allá, y ribeteada de fantasía en otros pasajes, con el aspecto finalmente de una historia de la vida de Jesús.

Sería equivocado rechazar aquí el todo por la parte, como si en realidad no cupiese encontrar en los evangelios suficientes tendencias de este tipo, y la labor crítica de aquella generación de investigadores, no obstante algunos extravíos, no hubiese aportado unos resultados que, aun hoy mismo, apenas si son objeto de discusión. Pero su idea guía se ha evidenciado como errónea, porque se sometió las fuentes a unos patrones y enmarcamientos de problemas, a los que en realidad esas fuentes se resistían. Cierto que los evangelistas se hallan muy interesados por la historia de Jesús, pero de una manera completamente distinta y en todo caso no según el estilo de los biógrafos e historiadores antiguos o modernos. Pero de esto nos ocuparemos más tarde. De momento bástenos con la siguiente constatación: los presupuestos que antiguamente y de forma indiscriminada se adscribieron a los evangelios, están equivocados. Los travesaños que, con infatigable esfuerzo de combinaciones

ingeniosas y llenas de fantasía, se tendieron entre el Jesús «histórico» y el Jesús de la tradición, mostraron ser quimeras.

Lo cual, naturalmente, no ha obstado para que, sobre los fundamentos quebradizos de la «teología de la vida de Jesús», justamente relegada *ad acta* por la moderna investigación de los evangelios, se haya montado un género de literatura que sigue hoy día teniendo gran publicidad, y que casi con regularidad periódica experimenta sus floraciones. Su despropósito más reciente lo hemos visto hace poco en la figura de J. Lehmann, *Jesus-Report. Protokoll einer Verfälschung*, 1970 (Informe sobre Jesús. Protocolo de una falsificación), junto con la serie radiofónica que le precedió *Das Geheimnis des Rabbi J.* (El secreto del rabino J.), y otra serie de artículos en la revista Stern. Todos estos panfletos, tendenciosamente anticristianos, tienen de común su pretensión de suministrar por fin a la opinión pública —a esta opinión pública tanto tiempo engañada y mantenida en la ignorancia por la iglesia y sus funcionarios con intenciones demasiado claras— toda la verdad sobre el caso, y familiarizarla con los hechos más en boga, presuntamente asegurados como científicos, en orden a desenmascarar definitivamente a la tradición y la fe del cristianismo, acusándolos de fraude. Así también en el caso del libro mencionado. Grotescamente alterados, son esta vez los manuscritos del mar Muerto, conocidos ya desde 1947, los que han de pagar los vidrios rotos y probar que Jesús fue un judío esenio y su predicación una copia calcada de las doctrinas de la secta de Qumrán, cosa que naturalmente los escritos neotestamentarios y la doctrina de la iglesia premeditadamente han hecho ya irreconocible. Hasta qué punto tales escritos pretenciosamente vanguardistas no sean sino furgones de cola en vía batida y no hagan sino tergiversar resultados obtenidos por las ciencias teológicas y no-teológicas, queda la mayoría de las veces oculto a los lectores en el adefesio en cuestión.

b) La idea de una *vita Jesu*, tanto la que guió al biblicismo ortodoxo cuanto aquella por la que se orienta toda una larga galería de imágenes de Jesús en la «teología de la vida de Jesús», no ha despejado el acceso a los evangelios. Este saber es algo que, con todo derecho, apenas si es hoy día puesto en cuestión por los investigadores, y efectivamente lo veremos confirmado en la interpretación de textos que haremos luego. Sólo podremos seguir adelante caso de que, renunciando a esa idea ya superada, indaguemos los evangelios por otra dirección completamente distinta. Esa dirección nos viene indicada ya por la designación de «evangelio». En realidad, tan sólo uno de los evangelistas (Marcos) puso esta palabra al inicio de su libro como título (1, 1), pero la tradición de la iglesia ha hecho bien al extenderla a los otros tres, aportando así una ayuda esencial para su comprensión.

Pero la elección precisamente de este concepto nos coloca de inmediato ante un estado de cosas que, tanto histórica como objetivamente, resulta sorprendente. Porque, en el lenguaje del cristianismo primitivo, «evangelio» significa no la decantación de los evangelios en una obra escrita. Mucho antes de que los evangelios fueran escritos, existía ya *el evangelio*, en un sentido y estilo totalmente distintos. Con toda probabilidad, la palabra griega (buena nueva, noticia alegre) procede del lenguaje más antiguo de la misión cristiano-helenística, y es aquí donde por vez primera recibe un sentido religiosamente unívoco y un contenido determinado: el mensaje salvífico único de Jesucristo. Con este significado aparece ya la palabra cerca de las sesenta veces que es usada por Pablo en las cartas por él escritas o a él atribuidas posteriormente; y siempre como noticia oral que en cada circunstancia y cada vez ha de proclamarse y escucharse de nuevo. Por su esencia, este evangelio es absolutamente no pluralizable (Gál 1, 6), y únicamente admite una designación más próxima de su origen («el evangelio de Dios»); a menudo, por ya claro y sabido, es también usado por Pablo sin ninguna apostilla.

Al igual que los giros correspondientes (por ejemplo: la palabra, la predicación), la expresión «evangelio», clericalizada y desgastada por una larga tradición cristiana, apenas nos deja hoy día reconocer toda su envergadura y significado, de ningún modo evidentes. Originariamente significaba nada menos que anuncio, proclamación, presentización de un suceso que cambia al mundo: la acción liberadora de Dios, en el envío, en la muerte y en la resurrección de Cristo, que ha de ser aprehendida en la fe. Por eso marcha Pablo hacia los pueblos como «mensajero» que ha sido llamado para ello y como «esclavo» de Jesucristo (Rom 1; Gál 1, etcétera).

Este mensaje tiene ciertamente una historia determinada por contenido suyo, no un suceso místico-atemporal. Así, Pablo podrá compendiar el evangelio entero en la rotunda expresión «la palabra de la cruz» (1 Cor 1, 18 s). No obstante, con ello no se alude a la trágica injusticia que Jesús experimentó un día en Jerusalén, respecto a la cual quisiera Pablo suscitar entre sus oyentes un sentimiento de compasión o de indignación. ¿A quién le habría interesado esto, en un mundo en el que innumerables esclavos insurrectos y rebeldes políticos eran ejecutados de la misma manera cruel? ¿y cómo Pablo habría podido firmar esta tal noticia precisamente con las palabras de mensaje salvífico y alegre? No; Pablo proclama al Cristo crucificado, a aquél a quien Dios instituyó por «Señor» de todas las cosas (Flp 2, 6 s), como un manifiesto de Dios al mundo «escrito ante los ojos» para salvación suya (Gál 3, 1), y anuncia un nuevo día de creación cuya luz resplandece en el evangelio (2 Cor 4, 4 s).

Pero nunca hay signos de que, en el «evangelio» paulino, la historia terrena de Jesús anterior a su muerte y a su resurrección haya ocupado un lugar esencial. Nada se dice de aquello que los evangelios relatan: del anunciador del reino próximo de Dios, de las expulsiones de demonios obradas por Jesús, de las curaciones

de enfermos, de las polémicas con fariseos y escribas, de su trato con publicanos, pecadores y proscritos. Ni de ninguna parábola de Jesús, ni del padrenuestro tan siquiera, se nos habla.

En las cartas de Pablo es donde más claramente salta a la vista este extraño planteamiento de las cosas, a menudo deplorado. Sin embargo, con su concentración sobre la muerte, la resurrección y la exaltación de Jesús, y con su relativa desatención a la historia de Jesús en la tierra, estas cartas constituyen un tipo antiguo de mensaje cristiano, que seguirá manteniéndose en todos los escritos neotestamentarios posteriores, redactados por ejemplo en el mismo tiempo y lugar que los evangelios o también con posterioridad a ellos.

Su expresión más apremiante la encontró ya este «kerigma» (predicación) durante la época más inicial, en algunas recapitulaciones concisas de la doctrina cristiana (por ejemplo Rom 1, 3 s; 1 Cor 15, 3 s; 2 Tim 2, 8, etc.), en confesiones de fe (1 Cor 8, 5 s; Rom 10, 8 s; Hech 8, 37, etc.), himnos y cánticos (Flp 2, 6 s; Col 1, 15 s; 1 Tim 3, 16). Todas ellas forman un estadio previo hacia lo que hoy día conoce la iglesia como credo. La mayoría de estas formulaciones neotestamentarias se hallan además libres de ese sabor de lo puramente formal, arcaico e incomprensible, que grava la comprensión de las confesiones de fe transmitidas hasta nosotros. Libres, además, de todo tipo de uniformidad. No hay siquiera dos asertos de esa clase, que sean literalmente iguales. En formas siempre nuevas y con títulos de majestad cambiantes, que varían según el horizonte de comprensión —procedencia, lenguaje y forma de pensar— de hablantes y oyentes, la fe proclama en todas ellas la salvación acaecida en y por Jesús, en su íntima referencia a presente y futuro, y a Jesús lo anuncia como aquél que ayer y hoy es el mismo, y así también por la eternidad (Heb 13, 8).

Originalmente, las dos palabras Jesús-Cristo constituyen una confesión primigenia de la primitiva cris-

tiandad, y no un nombre duplicado cualquiera como el de Poncio Pilato. Dicha confesión pretende ser entendida con igual fuerza en ambas direcciones: Jesús es el *Cristo*, el que trae la salvación. Pero este título de majestad designa al hombre histórico *Jesús*, y en consecuencia no lo «sustituye» por ninguna figura mítica. La vinculación y unificación de ambas palabras, un nombre humano-terreno (Jesús), junto con un nombre de majestad divina que rompe las fronteras de un ser humano histórico y los límites de un entonces y un allí pretéritos, forma parte desde aquel momento del mensaje cristiano, y, a la par, desde la antigüedad hasta nuestros mismos días, viene a ser piedra de extrañeza y contradicción.

c) La diferencia entre este *evangelio* al que acabamos de referirnos, y los *evangelios* es palmaria. Terminando en los relatos de la pasión y pascua, estos últimos narran la historia terrena de Jesús; en el primero, en cambio, nada se dice de toda ella. Lo que allí es final y objetivo, es aquí inicio, fundamento y contenido de toda proclamación y pensamiento.

¿Qué tienen, pues, que ver mutuamente *el evangelio* y *los evangelios?* ¿no habrá ocurrido que la tradición ha agrupado quizás a los cuatro primeros libros del canon bajo un título no pertinente? Luego veremos que ni ella ni ya el mismo Marcos hubieran podido elegir otro término más pertinente y feliz.

Pero, ¿dónde estriba esta conexión? Cabría estar tentado de servirse de los siguientes modelos mentales. Este, por ejemplo: de acuerdo con su auténtica esencia, los evangelios, en todo caso los tres primeros, no tienen prácticamente nada que ver con la idea de evangelio=kerigma. Prescindiendo por entero del mensaje pascual, ellos al menos —por fortuna— nos han conservado hasta cierto punto la figura del Jesús histórico, y no se han limitado a entregárnoslo adornado y «retocado» por aquí y por allá con las luces y colores del credo posterior. O también este otro: ambos aspectos están íntima-

mente vinculados, y lo están desde el principio, pero cada uno tiene su función propia. En toda época y lugar, la tradición sobre Jesús ha ido evidentemente acompañada de la predicación del mensaje salvífico (en sentido kerigmático), y desde el primer momento ha servido tanto a la predicación misionera y comunitaria cuanto a los autores de los escritos no-evangélicos como material plástico de inspiración, en orden a dejar claro quién fue este Jesús del que el kerigma afirma cosas tan asombrosas. En los textos que no son los de los evangelios —seguirá diciéndose de acuerdo con este modelo—, eso no ha tenido lugar, toda vez que sus autores podían ya presuponer entre lectores y oyentes una suficiente y sólida medida de conocimientos respecto al Jesús terreno; por eso resultaba superfluo hacer referencia a ello detalladamente.

Ambos enfoques, sin embargo, por mucho que puedan iluminar a primera vista, no son sino puente de los asnos; no cuentan en los textos mismos con ninguna base que los garantice. Cierto que nuestro conocimiento sobre la predicación de la primitiva iglesia es limitado. Pero con toda seguridad cabe afirmar que esas suposiciones, al menos formuladas de esa forma global, resultan falsas.

No obstante, a despecho de todas las diferencias, el evangelio y los evangelios tienen un origen común. Porque también los evangelios, y otro tanto toda la posterior tradición sobre Jesús que tomó pie en ellos, se fundan en la certeza de la resurrección de Cristo, y son en toda su multiplicidad manifestaciones de esta fe. Por mucho que a primera vista pueda sonar como contrasentido, también respecto a la tradición de los evangelios cabe pues aventurar esta afirmación: la historia de Jesús comienza con su final. Para los judíos enemigos de Jesús y para el juicio del poder romano ocupante, su fin en la cruz significaba inequívocamente la anulación de su historia. Para los discípulos, en cambio, este fin, en virtud de las apariciones pascuales del resucitado

y de las experiencias de su presencia en el espíritu, significó un comienzo nuevo, asentado por la actuación de Dios, en un sentido definitivamente válido de salvación para el mundo: el veredicto negativo de Dios al veredicto pronunciado por los hombres sobre Jesús, la confesión de Dios en favor suyo, pero a la vez su irrevocable aproximación al mundo que le había negado su confesión.

En la comunidad primitiva, esta certeza no constituyó el saber reservado de algunos visionarios especialmente dotados, ni tampoco una opinión teológica privada y facultativa. Ya la más antigua relación, francamente protocolaria, de las apariciones del resucitado (1 Cor 15, 1-11) termina con la afirmación representativamente válida de Pablo: «Tanto ellos (los restantes apóstoles) como yo, esto es lo que predicamos; y esto es lo que habéis creído». Los mismos adversarios, a los que se ve obligado a salir al paso en 1 Cor 15, no ponen tampoco en duda este mensaje, sino únicamente sacan de él otras consecuencias distintas a las del apóstol. En el cristianismo primitivo, esta fe encontró desde antiguo una muy plural expresión. Los relatos neotestamentarios y apócrifos sobre el hallazgo de la tumba vacía, relatos que a todas vistas Pablo no conoció aún, son tan sólo una tradición entre otras, y ni siquiera observan entre sí una uniformidad. Sin embargo, todas las afirmaciones están de acuerdo, sin excepción alguna, en concebir a la resurrección de Jesús y su exaltación como Señor, a modo de acontecimiento realizado inequívocamente en el horizonte del decurso general del mundo, cosa que los discípulos experimentaron también, a despecho de sus propias concepciones y dudas. Sin esta fe no resultaría pensable ni tan siquiera un solo fragmento de la tradición sobre Jesús. Por tanto, no sólo se han desumido de esa fe algunas luces y colores, transponiéndolos a la tradición. Por el contrario, ésta es, en sus mismos relatos y en todas sus formas, mensaje y confesión de Cristo.

3

LOS EVANGELIOS SINOPTICOS

1. *Las fuentes*

Los tres primeros evangelios son entre sí íntimamente afines. Durante largos pasajes sus relatos corren paralelos, en otros lugares se dan concordancias al menos entre dos de ellos, llamando especialmente la atención el material o acervo común de Mateo y Lucas. Además de eso, estos dos últimos sobre todo aducen una serie de tradiciones propias. De ello resulta lo muy diverso que son en extensión los tres evangelios (Marcos 16 capítulos, Mateo 28, Lucas 24). Esta relación mutua y peculiar de concordancias y diferencias podrá uno verla fácilmente sirviéndose de cualquier «sinopsis» (griego: visión conjunta), es decir, de una edición del texto en columnas paralelas.

Tras otros ensayos de solución que resultaron infructíferos, la *teoría de las dos fuentes,* cuidadosamente cimentada desde hace unos cien años, ha encontrado hoy día una acogida prácticamente universal. Lo que esta teoría dice, es en primer lugar: Marcos es el evangelio

más antiguo, y se halla como fuente principal a la raíz de los otros dos «grandes evangelios», que lo han reelaborado. Y en segundo lugar: yendo más allá de Marcos y según nos lo muestran muchos pasajes individuales y agrupados narrados paralelamente, Mateo y Lucas independientemente uno del otro se surtieron de otra segunda fuente. Puesto que esta segunda tradición común a ambos sólo ofrece dichos o palabras del Señor, sin apenas excepción si se quita la historia del centurión de Cafarnaún (Mt 8, 5 s; Lc 7, 1 s) —sin embargo no ofrece la historia de ningún milagro, ni ningún diálogo polémico, ni especialmente ningún relato de la pasión y pascua—, esta segunda fuente («Q»: *Quelle)* es usualmente denominada por la investigación como «fuente de dichos» *(Spruchquelle)*.

a) En favor de la prioridad del evangelio de Marcos (¡y no del de Mateo, como antes se suponía!) hablan las razones más sólidas: 1. Salvando excepciones minúsculas, cabe reconocer todo el material narrativo de Marcos en los otros dos, o al menos bien en Mateo bien en Lucas. 2. La secuencia de escenas que expone Marcos encuentra también una amplia correspondencia en los otros dos. No ciertamente total; pero allá donde no se da dicha correspondencia entre los tres, volvemos a encontrar la regla de que uno de los referentes laterales concuerda con Marcos, y allá donde el otro deriva (en conjunto, Mateo más frecuentemente que Lucas) esa derivación puede casi siempre ser explicada por razones de composición y resulta connatural debido a la tarea adjudicada a los evangelistas, es decir, la de vincular el legado de Marcos con la tradición de otra procedencia. 3. Por fin, la amplia aunque no servil concordancia de las palabras textuales es un importante indicio en el mismo sentido.

Habida cuenta de esta explicación, el supuesto, antiguamente defendido o en ocasiones hoy día incluso, de que Marcos compuso posteriormente una especie de extracto o resumen a partir de los otros dos evangelistas

Mateo y Lucas, queda así por entero eliminado. Dicho supuesto viene ya vedado por el hecho de que, entonces, no cabría en absoluto explicarse por qué Marcos adoptó precisamente esta selección, pasando por alto toda una serie de preciosos fragmentos de la tradición de los otros evangelistas. Piénsese, por ejemplo, en el discurso inaugural lucano (Lc 6, 20 s), en el sermón del monte (Mt 5-7), en muchas de las parábolas sobre el reino de Dios (Mt 13, etc.), en el padrenuestro (Mt 6, 9 s; Lc 11, 2 s), y en otras muchas cosas. El mismo argumento vale también para el supuesto de que Mateo hubiera ya contado con Lucas como fuente, o viceversa. En tal caso volvería otra vez a buscarse en vano una explicación de las lagunas eventualmente sin cubrir.

De las razones mencionadas se sigue que, en justicia, a la primera tesis de la teoría de las dos fuentes (prioridad de Marcos) ha de calificársela no ya como mera «hipótesis». Sí que deja muy sin resolver otras cuestiones que aquí no necesitamos abordar, pero esas cuestiones no la hacen tambalearse. Muy rara vez, a diferencia por fortuna de nuestro caso, le es dado al historiador el poder aducir y tener constantemente bajo control otra fuente más antigua y hasta cierto punto más completa en su forma literaria.

b) Del rico inventario de la *fuente de dichos*, mencionemos aquí solamente algunos ejemplos, según sobre todo la más antigua versión lucana: el discurso inaugural de Lc 6, 20 s, juntamente con la ampliación que Mt 5-7 hace de él en otros *logia* del sermón del monte; las palabras de Jesús sobre Juan el bautista en Lc 7, 18 s par.; confesión y seguimiento en Lc 12, 2 s, par.; el discurso de misión en Lc 10, 2 s par.; la aflicción de Jesús sobre las impenitentes ciudades galileas, y su exclamación de gozo en Lc 10, 13 s, 21 s par.; preocupaciones y acumulación de riquezas en Lc 12, 22 s; 14, 26 s par.; otro tanto no pocas parábolas como la del gran banquete en Lc 14, 16 s par., la búsqueda y hallazgo de lo que se había perdido en Lc 15, 1 s par., y otras muchas más.

La índole y el carácter de esta segunda fuente son más difíciles de determinar que en el caso de Marcos. Los numerosos paralelos de Mateo/Lucas autorizan sí a contar con su existencia. Pero, ¿hasta qué punto adoptó una forma literaria fija? En cualquiera de los casos, tuvo que haber sido de un modo totalmente distinto al del evangelio de Marcos, y puede muy bien decirse que, de seguro, Q no constituyó un evangelio comparable a éste. El uso que el evangelio de Mateo y de Lucas hacen de dicha fuente, muestra también que ambos evangelistas la manejaron de un modo desigual, libre e independiente, tanto en lo que atañe a la literalidad cuanto, sobre todo, en la forma como ordenan la tradición sobre Jesús.

c) Con las fuentes mencionadas, Marcos y Q, no se agota sin embargo en modo ninguno el material de la tradición sinóptica. El mismo Marcos, si bien sólo en tres perícopas (4, 26 s; 7, 32 s; 8, 22 s), contiene cierto *acervo propio:* más aún en el caso de Mateo y especialmente en el de Lucas, aduciendo ambos a dos un material propio tanto en las historias prepascuales y pascuales cuanto en una profusión de pasajes que insertan en el encuadre recibido de Marcos. Algunos ejemplos al respecto: del acervo propio de Mateo forman parte numerosas parábolas de Jesús sobre el reino de los cielos (13, 14 s. 36 s. 44 s. 47 s; 18, 23 s; 20, 1 s; 21, 28 s; 25, 1 s. 31 s), la historia de Pedro hundiéndose en las aguas (14, 28 s); las famosas palabras a Pedro como roca de la iglesia (16, 17 s), etc.

Acervo propio lucano: la pesca y vocación de Pedro (5, 1 s); el joven de Naín (7, 11 s); las parábolas de la higuera estéril (13, 1 s), del amigo que pide incansablemente (11, 5 s) y del juez impío (18, 1 s); las parábolas de la dracma perdida y del hijo pródigo (15, 8 s. 11 s), del administrador injusto (16, 1 s). Las historias de los diez leprosos (17, 11 s) y de Zaqueo (19, 1 s), así como los cuatro relatos ejemplares del samaritano misericordioso (10, 29 s), del cosechero rico (12, 13 s), del pobre Lázaro

y el rico (16, 19 s), y del fariseo y el publicano (18, 9 s), y tantos otros.

Diversos intentos por adscribir a determinadas fuentes, más o menos conexas, este extenso y precioso acervo propio, no han llegado por ahora a ningún resultado de aceptación unánime. Por eso, el estudio de las fuentes y la crítica literaria, tal como los promueven hoy la mayoría de los investigadores, no han querido con todo derecho salir de los límites de la teoría de las dos fuentes. Obrando así, se ha tenido en cuenta el hecho de que, de un modo independiente pero en parte también dentro del marco de una tradición literariamente fijada, ha ido fluyendo otra gran corriente de tradición oral viva.

2. *La tradición más antigua sobre Jesús*

Considerados en conjunto, los resultados crítico-literarios de la antigua investigación han soportado su prueba de fuego. Aducen ya una primera panorámica sobre el proceso de surgimiento de los evangelios. Pero lo que no ha resistido es el edificio erigido sobre este fundamento, toda vez que no se comprendió en lo justo la peculiaridad, el carácter y el fin de la tradición. A los evangelios se los clasificó acríticamente dentro del género literario de otras obras históricas de la antigüedad, y se creyó, mediante reconstrucción de sus fuentes, acceder paso a paso a una *vita Jesu* hasta cierto punto garantizada; naturalmente, teniendo debida cuenta de que los narradores no eran historiadores peritos, y que toda tradición popular lleva siempre consigo diferencias, omitiendo aquí algo, añadiendo y amplificando allá otra cosa, y frecuentemente inclinándose a retoques de tipo legendario. En favor de todo ello cabe efectivamente aportar nutridos justificantes de los evangelios.

Sin embargo, estos criterios de investigación y de interpretación aplicados a los evangelios no son suficientes en ninguno de los casos. La realidad es que ni

los tres primeros, ni por supuesto el cuarto, tienen en la literatura antigua nada que les sea similar. Ni pueden contarse entre las grandes obras de los historiadores griegos y romanos (Tucídides, Polibio, Tácito, etc.), ni se equiparan a las biografías de hombres célebres acostumbradas entonces, tales como las vidas de los césares de Suetonio (aproximadamente 70-140 d.C.), o las tan admiradas vidas paralelas de Plutarco (aprox. 45-125 d.C.). E incluso el término «Memorias» (de los apóstoles), designación literaria ya entonces conocida y elegida para los evangelios por el escritor y mártir Justino (muerto hacia el 165), no acierta tampoco con lo que éstos son.

Una primera diferencia respecto a todas esas obras se ve ya en el hecho de que el carácter individual de los evangelistas como escritores apenas si aparece en ningún lugar. Significativamente, ninguno de los evangelios mismos nombra el nombre de su autor. Los nombres que hoy nos son usuales (Mateo, Marcos, Lucas, Juan), se remontan todos ellos a la tradición eclesiástica del siglo II. Esta estaba a todas vistas interesada en poner fuera de dudas la garantía de la tradición, mediante el procedimiento de retrotraer los evangelios a algún discípulo conocido del círculo de los doce (Mateo, Juan; evangelios apócrifos: Pedro, Tomás, Felipe, etc.) o a algún colaborador de los apóstoles (Marcos, Lucas). De entre los evangelios canónicos, el que más se aproximó al modelo de la historiografía antigua fue el de Lucas, como puede verse en Lc 1, 1-14 y en una serie de rasgos con los que describe a Jesús. Pero ,considerados en conjunto, esos rasgos aparecen muy esporádicamente. La tradición misma sobre Jesús no se adhirió a este tipo de representaciones. Así que tampoco el tercer evangelio sale propiamente del marco de los otros (véase al respecto pp. 75 s).

Más importante es el que los evangelistas se interesaron asombrosamente poco, o nada en absoluto, por la personalidad histórica de su «héroe», es decir, por el ambiente social y familiar del que procedía y en el que

se crió, por sus impresiones de juventud, sus dotes, formación, evolución, por su carácter, o por su retrato físico incluso. El autor de la obra antes mencionada, *Jesus-Report*, sí que describe el aspecto externo del judío Jesús —y, en el más auténtico sentido de la palabra, «punto por punto»—, valiéndose de una oscura carta que, según se dice, habría escrito un superior de Pilato; de este modo pretende suscitar entre sus lectores la impresión de ofrecer «hechos» garantizados, no falsificados por la tradición cristiana. Pero lo que nuestro autor se calla es que el documento en cuestión es él mismo una falsificación cristiana de época muy posterior (probablemente no anterior al siglo XII), con que la fantasía «piadosa» intentaba descubrir la fisonomía de Jesús, pintada por innumerables imágenes culturales de acuerdo con el gusto de la época. A lo largo de un aleccionamiento manido se nos instruye, eso sí, con gran imaginación, sobre toda una serie de particularidades, pero ello no viene sino a confirmar el fuerte influjo de la concepción tradicional, aunque falsa, de los evangelios como una biografía normal.

Por los evangelios, ciertamente, podemos saber alguna que otra cosa sobre los padres de Jesús, e incluso su genealogía (Mt 1; Lc 3), su oficio manual (Mc 6, 3) y el de su padre (Mt 13, 55), sobre sus hermanos y hermanas (Mc 6, 3, etc.). Pero los apuntes de los evangelios son sobrios e infrecuentes, y revelan sin excepción la carencia de todo interés biográfico. Sólo la leyenda posterior intentaría subsanar esta deficiencia —como en parte ocurre dentro mismo de la tradición de los evangelios (especialmente en las historias preliminares de Mateo y Lucas) y ya con prolijidad desenfrenada en los apócrifos—, pero incluso en esos casos se procede la mayoría de las veces bajo aspectos totalmente distintos.

A estas primeras observaciones se añaden otras, que se las debemos a la moderna investigación de los evangelios, y que poco a poco han empezado a ser estimadas en toda su envergadura, aun cuando a primera vista

parezcan ser sólo de carácter formal. Ello no obstante, nos posibilitan para preguntar más allá de los evangelios y sus fuentes, y aportan un claro examen de la tradición sobre Jesús en su más antiguo estadio oral. Esto suena a empresa temeraria, utópica incluso. Un antiguo principio de erudición histórica dice: lo que no se halla en actas, no existe *(quod non est in actis, non est in re)*. ¿No ocurrirá que este proceder al que nos estamos refiriendo, tendrá por fuerza que conducir desde una base textual sólida hacia lo desconocido, hacia una jungla de suposiciones incontrolables? Este temor, sin embargo, es infundado. Porque todo lo que hay aquí que pueda decirse, cabe leerlo también en los textos mismos, y por tanto remite a ellos, no se escapa de ellos, y en todo lo esencial le es accesible a cualquiera —sobre todo teniendo a mano una «sinopsis», según antes dijimos—, incluso aunque no cuente con unos especiales aprestos científicos. Como en tantos otros casos, lo que aquí se requiere es tan sólo atención y disposición a captar algunas observaciones y reflexionar sobre ellas. El lector, por tanto, no ha de temer que se le introduzca en una disputa de letrados, que a él podría serle indiferente, o que rebasaría su propia capacidad de juicio.

Comenzamos con el hecho llano y manifiesto de que la tradición sinóptica se constituye a base de capítulos individuales y acabados, con un comienzo bien marcado y un fin que se especifica igualmente de un modo inequívoco. Cada escena y grupo de dichos del Señor, a menudo incluso un dicho aislado, cuenta con entidad propia, y no precisa en realidad de ningún contexto antecedente o subsecuente. Apenas si alguna vez se hace referencia a algo anterior o posterior, y, allá donde esto ocurre, el correspondiente pasaje destaca a menudo del restante contexto del relato, a manera de un cuerpo extraño. Esta *autarquía* de las perícopas salta inmediatamente a la vista.

La impresión de un decurso conexo en la historia de Jesús sólo surge por el hecho de que los evangelistas

vinculan entre sí cada uno de los fragmentos de la tradición, valiéndose de breves apuntes cronológicos y topográficos de repetición frecuente («después...», «pero entonces Jesús...», «al atardecer...»), y no raras veces también mediante sucintas fórmulas de introducción o transición. En cualquiera de los casos, un decurso histórico real y reconstruible los textos no lo ofrecen. Las indicaciones de tiempo y lugar que a este fin se requerirían, son excesivamente sobrias, uniformes y sin relación con el contenido de la correspondiente perícopa; a menudo difieren además de uno a otro evangelio. En realidad, lo que constituyen es el instrumental, bien modesto y manejado con libertad sorprendente, de que se sirvieron los evangelistas u otros recopiladores más antiguos, en orden a agrupar el material legado por la tradición. Ni una vez ocurre que los autores de los dos «grandes evangelios» sinópticos (Mateo y Lucas) hayan procedido de otro modo en su manejo de Marcos, si bien tomaron al evangelio de éste como fuente y lo siguieron muy de cerca en su planteamiento. Allá donde desearon dar acogida a un material afín pero procedente de otra tradición distinta, no dudaron en interrumpir o abandonar el contexto de Marcos.

Claro está que en tales apuntes pueden eventualmente haberse conservado recuerdos fidedignos, ligados a una situación determinada. Esto hay que cuestionarlo en cada caso concreto, aun cuando raras veces quepa dar una respuesta con seguridad. Aquí tan sólo se hace constar que esos apuntes de que hablamos, no tienen ninguna intención cronística, sino más bien un significado redaccional. Las interpretaciones, tan predilectas de antaño, que dedican a tales pasajes una consideración particular y pretenden incluso inferir un estado anímico concreto en Jesús, en sus discípulos o en sus oyentes, partiendo de la secuencia casual de las escenas y de lo entonces experimentado, incurren por eso regularmente en una lastimosa fantasía sentimental. Los que escuchan el sermón podrán por eso descabezar tranquila-

mente un sueñecito eclesiástico durante tales pasajes, porque pueden estar seguros de que está hablándose sobre la parte del texto que a ellos no les concierne.

Estas observaciones nos enseñan ya a distinguir entre las bases más firmes de la tradición y su elaboración redaccional ulterior. Con lo cual se agudiza la vista para penetrar en lo esencial del texto mismo. Muchas de las cuestiones histórico-pragmáticas, a cuya solución generaciones anteriores dedicaron buen cupo de esfuerzo e ingenio, no podremos ya, naturalmente, planteárselas a los evangelios de un modo tan directo como antaño; tendremos que dejarlas sin resolver, o bien responderlas más críticamente y estimar en menos su importancia. Para poner algunos ejemplos sencillos: ningún mapa nos ofrecerá información sobre dónde ha de ubicarse el monte de la tentación (Mt 4 par), el escenario del «sermón del monte» (Mt 5, 1), el monte de la transfiguración (Mc 9 par), o el envío de los discípulos a todos los pueblos por parte del resucitado (Mt 28). Las indicaciones de todos estos lugares no están pensadas en modo alguno como determinaciones topográficamente exactas, sino que mencionan un paraje típico de la revelación. Así también, por ejemplo, resulta irrelevante la pregunta de si la unción de Jesús tuvo lugar al comienzo de su pasión en la Betania vecina de Jerusalén (Mc 14; Mt 26; Jn 12), o ya con bastante anterioridad en Galilea, con motivo de un banquete en casa de algún fariseo, según indica Lucas (7, 36 s). No es irrevelante, por el contrario, el que aquí esta escena constituye la introducción a la parábola de los diferentes deudores. O bien, la cuestión del mandamiento supremo: sólo en el evangelio de Lucas, derivado de los otros, aparece no como incluida en el ciclo de los diálogos polémicos y doctrinales de Jesús, sino clasificada en un gran «relato de viaje» (la subida a Jerusalén, de Lc 9, 51-18, 14). Aquí la pregunta del legista encuentra su respuesta concluyente con la narración del samaritano compasivo (10, 30 s). Ejemplos de este tipo pueden multiplicarse

a discreción. Nos muestran hasta qué punto el peso de las preguntas sobre este y aquel acontecimiento «pasado», con su irrepetible allí y entonces, y con sus palabras de Jesús dichas así y no de otro modo, se desplaza hacia la pregunta sobre qué quisieron y siguen queriendo significar con estas tradiciones particulares los narradores más antiguos y sus recopiladores posteriores. Sólo desde este planteamiento de la cuestión es como cabe hacerles justicia. Todo lo demás las falsea.

Peculiar de la más antigua tradición oral, hoy mismo claramente reconocible a partir de su decantación en los evangelios, es el hecho de que se transmite en *formas* determinadas y de acuerdo con unas *leyes de tradición* fijas. Dichas formas no han sido elegidas arbitrariamente por cada narrador particular, según carácter, dotes y gusto propios, sino que tienen un cuño supraindividual y han de ser consideradas desde su contenido mismo, es decir, no sólo como formas vacías, ni tampoco primariamente desde su aspecto estético-artístico. Ya la tradición de las *palabras del Señor* muestra que Jesús se sirvió de dichas formas. Así, una estructura propia la tienen las palabras proféticas con que predice la venida del reinado de Dios y la hora de la salvación; otra distinta sus palabras sapienciales, que, conceptuosas y escuetas, enuncian con sencillez suma algo definitivamente válido, y, sin presuponer la ciencia de un escriba, apelan a la comprensión inmediata de los oyentes. Piénsese en muchas de sus parábolas y dichos sobre la insensatez e inutilidad de las preocupaciones (Mt 6, 25 s par), y en numerosas sentencias que así o parecidamente se encuentran tanto en recopilaciones judías de sentencias, como también en colecciones extrabíblicas de dichos. De índole diversa son, de nuevo, las palabras de Jesús sobre la voluntad y preceptos de Dios, pronunciadas en diálogos polémicos con sus adversarios judíos o en forma de las antítesis del sermón del monte («Habéis oído..., pero yo os digo...»). Todas estas formas han sido conservadas por la tradición posterior,

pero a la vez ulteriormente desarrolladas de una manera independiente (cf. las diferencias entre el discurso inaugural de Lc 6 y el sermón del monte de Mt 5-7).

Numerosas palabras de Jesús han sido transmitidas en forma de anécdotas, introducidas por un breve bosquejo de la situación y adoptando a veces el esquema de pequeños diálogos (griego: *apophthegmata*). En esos casos, tanto los elementos narrativos como la agrupación del material pueden muy bien experimentar cambios, mas no así —al menos, no en lo esencial— las palabras mismas de Jesús que contienen la médula de la cuestión y resuelven la mayoría de las veces la escena.

Otro distinto grupo de tradición lo constituyen las *historias de Jesús*, que relatan sus curaciones y actuaciones milagrosas. También éstas se hallan por lo regular construidas de acuerdo con unas leyes fijas, que pueden igualmente estudiarse al hilo de los relatos de otros grandes milagros, especialmente los procedentes del ámbito pagano-helenístico. Típica de las curaciones, por ejemplo, es la descripción introductoria de la indigencia de los enfermos, el acto de mencionar la duración y efectos de su enfermedad, los vanos y costosos esfuerzos de los médicos, la muchedumbre circundante burlona o lastimera. Y luego, sobre todo, la poderosa palabra curativa del gran taumaturgo, no raras veces en lengua extranjera, misteriosa (*ephata* Mc 7, 34; *talitha kumi* Mc 5, 41), y a menudo acompañada de un gesto sanador (le tomó de la mano; tocó la lengua del mudo; puso en los ojos del ciego un emplasto de tierra y saliva). A continuación, el resultado positivo: el demonio sale de inmediato, el paralítico se levanta, el sanado de su ceguera ve árboles y hombres, y demuestra así el milagro acaecido ante la multitud circundante, que prorrumpe entonces en asombro y exclamaciones de alabanza. En la reiterada narración de tales historias —y esto puede también seguirse de cerca de un evangelio a otro, así como, ya plenamente, en la leyenda posterior— cabe detectar la marcada tendencia hacia

un aderezamiento de tipo novelístico-episódico: las circunstancias de entonces son pintadas con mayor prolijidad, las personas implicadas reciben nombres e incluso descripciones bastante concretas.

Un campo especial en el que pueden detectarse las tendencias y leyes que esta tradición popular sigue, lo constituyen las *leyendas*, de las que aquí no haremos sino breve mención. Las leyendas juegan también un papel —si bien no predominante— en la tradición neotestamentaria sobre Jesús. En nuestro moderno y vulgar uso del lenguaje, a la leyenda, calificada sumariamente como producto de la fantasía piadosa, suele contraponérsele por regla general el relato histórico. De este modo, sin embargo, no se le hace la justicia debida. Muy bien puede ocurrir que tenga una referencia a hechos históricos. El nacimiento de Jesús, su bautismo de manos de Juan, su última cena con los discípulos y su crucifixión, por nadie son seriamente puestos en tela de juicio. La cuestión es, sin embargo, con qué interés, de qué forma y para qué fin específicos se narra todo ello. Y a esto hay que responder: no con una tendencia historiográfica, sino con un interés especial por la santidad y piedad ejemplares de determinadas figuras, no sólo de Jesús sino también de otras, como por ejemplo las de las personas piadosas que aparecen en las historias preliminares de los evangelios de Mateo y Lucas (Zacarías e Isabel; María y José; Simeón y Ana), o las de determinados discípulos que leemos en los Hechos de los apóstoles. En tales casos, claro está, se rebasan los límites de lo «histórico» *(historischen)*, haciéndose uso de rasgos particulares o de escenas enteras de carácter legendario, aduciéndose ricas variantes de relatos sobre cosas milagrosas, ángeles y señales del cielo, o acomodándose espontáneamente determinadas narraciones —como la del bautismo de Jesús y la institución de la cena del Señor— al culto posterior de la comunidad. Significativa es también la acomodación de la historia preliminar de Mateo a la leyenda judía veterotestamentaria de Moisés.

Si se considera estos aspectos, resultarán también comprensibles las derivaciones en la escena de Getsemaní y en la crucifixión de Jesús, por ejemplo, así como en los relatos de la pascua y ascensión. En algunos casos puede uno preguntarse si cabe efectivamente seguir hablando aquí de leyendas o de rasgos legendarios. Determinadas palabras del Señor, como las que hablan de su misión, su exaltación y su destino, y otro tanto historias enteras como las del bautismo, tentaciones, confesión de Pedro, transfiguración, subida de Jesús a Jerusalén, etc., se hallan tan profundamente marcadas por la forma como las produce y relata la fe cristiana de la comunidad, que, sea cual sea su substrato «histórico», difícilmente puede aplicárseles sin más la expresión de «leyenda». A diferencia de otros fragmentos de tradición más antiguos y sencillos, interesados de preferencia por suscitar la fe en Jesús, esta fe halla aquí con mayor intensidad aún la expresión recapituladora de su confesión. No obstante, claro está, los límites vienen a hacerse borrosos.

De entre las características especialmente sobresalientes de la tradición sobre Jesús, sean aquí mencionadas y resaltadas otra vez las tres siguientes, todas ellas estrechamente vinculadas entre sí. En primer lugar, su *concentración en Jesús*. Ni una sola de las escenas es preparada por el narrador con prolijidad; los personajes accidentales son introducidos sin previo aviso, e igualmente sin previo aviso desaparecen otra vez por regla general en la oscuridad de la que se los había sacado; ninguno de ellos lleva —como por ejemplo en Homero— un sobrenombre específico. Los relatos neotestamentarios apuntan a las palabras y acciones de Jesús, y proclaman quién es él, no sólo quién fue. En segundo lugar, es tambien característico de esta tradición su *apertura y claridad para quienes va dirigida*. Quizá sienta uno movida su curiosidad y se haga preguntas como éstas, bastante naturales por otra parte: ¿Cómo reaccionó Juan el bautista a la respuesta de Jesús, que sus discípulos le retrans-

mitieron a la cárcel (Mt 11, 2-6 par)? ¿Cómo se comportaron aquellos tres dispuestos al seguimiento pero ignorantes de la incondicionalidad de éste, cuando escucharon el llamamiento de Jesús en toda su magnitud y dureza (Lc 9, 57-62)? Cuando Pedro quiso retraer a Jesús de su camino de pasión, ¿quedó al punto afectado por la áspera reconvención que Jesús le hizo, mencionando a Satán (Mc 8, 33)? O bien: ¿qué fue luego de aquellos a quienes Jesús curó, de cada uno de los discípulos o adversarios de Jesús? Todo este tipo de preguntas quedan, casi por completo, sin contestación. Del destino posterior de Pilato, por ejemplo, o del centurión romano que estaba al pie de la cruz, o de Nicodemo, no habría de interesarse sino la leyenda posterior. Aquello a lo que, a través de todos los elementos de la escena, llama e invita el relato, es a que los oyentes y lectores a quienes se dirige, den ellos mismos la respuesta de su fe.

En tercer lugar, *la referencia que los relatos guarda respecto a la fe y la vida de la comunidad.* Ningún fragmento de la tradición fue conservado sólo en atención a sí mismo, debido, por ejemplo, a que contuviese interesantes detalles de la época, o a que el narrador quisiera cumplir con la obligación de informar en conciencia, sino porque lo relatado afectaba y debía afectar más o menos vitalmente a la vida y fe de la comunidad de Jesús. Con esto no quiere de ningún modo decirse que, en todos y cada uno de los momentos, se trate tan sólo de un ulterior reflejo y producto de la fantasía de la fe subsecuente. Un escepticismo global de ese estilo está aquí por completo fuera de lugar. Por el contrario, tenemos todos los motivos para confiar no poco en la sencilla y ejercitada memoria de la generación más antigua de discípulos, aún libre e intacta, como lo estaba, de los torrentes de tinta y *mass-media* de nuestra actual inundación diaria de noticias.

Desde el principio, no obstante, la vida y la fe de la comunidad postpascual ejercieron un influjo no deses-

timable en la conformación de la tradición sobre Jesús, obrándose palmariamente con una reciprocidad vital: la primitiva iglesia precisaba de dicha tradición en orden a concientizar y asentar su fe en Jesús como portador de la salvación, afirmarse en las polémicas con su entorno judío y pagano, preservarse de amenazadoras corrientes en su propio seno, o bien porque necesitaba de indicaciones para su vida práctica, ayudas para su oración, respuestas a las nuevas preguntas que le eran planteadas, y orientaciones y contenidos claros para la instrucción y predicación misionera. Pero, a su vez, también la situación concreta de la comunidad, sus especiales tradiciones, concepciones y formas de pensamiento influyeron fuertemente en la configuración de una tradición sobre Jesús en modo alguno uniforme, introduciendo en ella experiencias, cuestiones y conocimientos. Si se quiere entender correctamente el surgimiento y la peculiaridad de la tradición sobre Jesús, habrá que tener siempre en consideración este su entretejimiento con las expresiones, las necesidades y las preguntas vitales de la comunidad, como «Sitz im Leben» de dicha tradición.

De nuevo, esto no son meras suposiciones. Por el contrario, lo que hemos dicho queda confirmado por los tres primeros evangelios. Los tres siguen aún comportando inequívocamente las características de la tradición oral anterior. Mateo, como veremos más tarde, escribió su evangelio para una comunidad estructurada en muchos aspectos de distinto modo a la que Marcos tenía ante sí, y Lucas, por su parte, se distingue de ambos, por no mencionar tan siquiera el evangelio de Juan. Una comparación mostrará que los tres sinópticos no sólo trabajaron sobre un material de tradición diverso, sino que también lo reprodujeron y lo retrasmitieron de una forma independiente. Ello resulta tanto más notable por cuanto los dos autores de los grandes evangelios, según vimos, tenían ante sí el evangelio de Marcos y otra fuente ya más o menos fijada, y se atuvieron a su fuente principal con cierto esmero, aunque con la im-

prescindible libertad. De ello se ve que la redacción de los evangelios representa más bien el comienzo de un proceso de regulación. La multiplicidad de la tradición se halla no al fin sino al comienzo. A su manera, Lucas expresó esto mismo con toda claridad en el prólogo de su evangelio (Lc 1, 1-4). No obstante, los evangelistas no quitaron a la más antigua tradición su vivacidad y peculiaridad, sino que continuaron avanzando dentro de ella; de haber procedido distintamente, habrían falseado el asunto propio de dicha tradición. En este sentido, cada evangelista se asemeja, como bien dice el evangelio de Mateo, a «un escriba que se ha hecho discípulo del reino de los cielos, al dueño de una casa que saca de sus arcas lo nuevo y lo viejo» (13, 52).

Por todo lo dicho hasta ahora, podríamos, resumiendo, caracterizar así la tradición de Jesús recogida y elaborada en los evangelios: esta tradición —sin analogías en la literatura de la antigüedad— es una peculiar vinculación de relato y confesión de fe, narración sobre Jesús y testimonio de la comunidad creyente, y, más exactamente aún, relato *como* confesión de fe, mensaje creyente *como* narración sobre Jesús. Ambos aspectos insolublemente tejidos en una unidad, toda vez que Jesús fue para la cristiandad primitiva no un personaje del pasado que acabara trágicamente en la cruz, sino, en virtud de su resurrección, el Señor vivo que está presente y que vendrá; pero, en cuanto tal, no a modo de una figura mítica que ocupará su lugar, sino, al igual que antes, Jesús. Recordemos lo anteriormente dicho sobre el kerigma y el credo: «Cristo Jesús es *Señor*» y «*Jesús* es Señor» (Flp 2, 11; 1 Cor 12, 3). De este modo su historia anterior permaneció siendo actual y fue cobrando cada vez un significado nuevo.

3. *Tipos del mensaje cristiano*

¿Cómo de la pluralidad de la tradición sobre Jesús vino a hacerse un todo conjuntado? De acuerdo con lo que sabemos, Marcos fue el primero en componer un evangelio. Pero ya con anterioridad a él debió haber por fuerza recopilaciones menores, que tuvieron una evolución independiente y una existencia propia, junto a la suya y posteriormente a la suya. De una forma segura no puede delimitárselas más que como fuentes literarias, y, con toda probabilidad, no hay que concebirlas con una entidad como la de dicho evangelio, sino como tipos diversos e independientes entre sí de tradición oral; por así decir, como primeras formas de cristalización.

a) Doctrina de Jesús con autoridad (palabras de Jesús)

Una primera recopilación de este tipo la hemos visto ya en forma de la *fuente de dichos (Spruchquelle)*. De ella extrajeron Mateo y Lucas una parte considerable de su tradición común (véanse pp. 39 s). Su característica más llamativa es que, a excepción de la historia del centurión de Cafarnaún (Mt 8, 5 s; Lc 7, 1 s), no relata ningún milagro de Jesús, aun cuando tenga conocimiento de sus actuaciones poderosas (Lc 10, 13 s; 11, 20 s. 24 s), ni ofrece tampoco ninguna historia de su pasión, o indicación suya tan siquiera. A cambio de ello, tanto mayor es la riqueza que incuestionablemente encontramos aquí en lo que se refiere al más antiguo y al no tan antiguo material de la tradición sobre las palabras de Jesús: su mensaje en plenitud de autoridad sobre la irrupción del reinado de Dios (Mt 12, 25 s. 38 s. 43 s), su llamada al seguimiento, con todo lo que encierra de promesa y obligación (Lc 9, 57 s, etc.), y a la valiente confesión de la fe (Lc 12, 2 s) aun cuando por ello se

desgarren los más íntimos lazos familiares (Lc 14, 26 s). Lo que con mayor vigor se proclama aquí es la hora de la decisión de un nuevo y definitivo comienzo, que ha irrumpido con la venida de Jesús, aunque no por eso se ponga en cuestión la voluntad divina anunciada en la ley veterotestamentaria (Mt 4, 4 s). Pero Jesús, que se manifestó ya en forma terrena, Hijo del hombre venido para juicio, es más que Jonás y más que Salomón (Mt 12, 41), y está en contradicción rotunda con «esta generación» y con la piedad legalista de los escribas y fariseos... A él, como «Hijo», le «ha sido entregado todo por el Padre», y él lo manifiesta a quien quiere; no a los sabios y letrados, sino a los más ignorantes (Lc 10, 21 s).

Como salta en seguida a la vista, lo que aquí se hace no es conservar piadosamente una herencia en orfandad, ni expresar doctrinalmente una serie de verdades vitales, éticas y de otra suerte, a las que se conciba en mera intemporalidad y universalidad. Las palabras antaño pronunciadas por Jesús resuenan, vívidas y presentes, como mensaje de decisión y salvación, pronunciadas ahora por boca de sus mensajeros autorizados, si bien no carentes de una reconocible reflexión cristológica acerca de él, como portador de la salvación, incluso aun sin contener referencias al fin de Jesús en la cruz. No obstante, en estas mismas «palabras» de Jesús actúa vitalmente una fuerte fe en Cristo. En el consecuente silencio sobre su destino de muerte, es también la imperturbable certeza pascual la que a todas vistas encuentra su expresión.

Difícilmente cabe suponer que Marcos hubiese conocido la «fuente de dichos» (Q), pero, aunque en escasa medida, su evangelio contiene también un acervo de sentencias de parecida índole, aduciendo incluso, esporádicamente, las mismas palabras del Señor que Q, y otro tanto, tendencialmente al menos, reuniéndolas en pequeñas recopilaciones (cotéjese especialmente el capítulo de parábolas Mc 4).

Que este primer tipo de tradición referente a las palabras de Jesús siguió teniendo una vida propia in-

cluso tras haber sido compuestos nuestros evangelios, es algo que cabe detectar a partir de numerosas citas de los antiguos padres de la iglesia. Pero actualmente, sobre todo, contamos además con una documentación cierta en favor de esto, y es el evangelio de Tomás, hallado en 1945 y conservado por entero en lengua copta (época de redacción: siglo II). En él se encuentran 114 sentencias de Jesús, ligadas de un modo más laxo que en Q. Exclusivamente sentencias; no hay relación de hecho ninguno, ni de la pasión ni de la pascua; pero todas ellas recogidas como palabras de una persona viva, y entre ellas numerosos paralelos con la fuente de dichos. Con todo, el sentido de las palabras de Jesús se encuentra aquí desplazado de una manera totalmente peculiar: en el evangelio de Tomás, Jesús mismo figura tan sólo como mediador celeste de la revelación, libre de todo perfil humano-terreno. Actuando como tal, imparte doctrinas gnóstico-dualistas al círculo elegido de sus discípulos, llamándolos del mundo material y extraño hacia la abnegación, la conversión y el recogimiento, para marchar hacia el imperecedero y ultraterreno mundo de la luz, del que proceden.

De este modo se perfila en el evangelio de Tomás una clara tendencia de extrañamiento, que le es inherente al tipo de las meras recopilaciones de palabras de Jesús, si bien la fuente de dichos, afín en su forma a dicho tipo, no deja reconocer nada de esto.

b) Hechos de Jesús con autoridad (historias de Jesús)

Otro tipo por completo distinto y en sí independiente de tradición sobre Jesús lo constituyen las curaciones, expulsiones de demonios y otros milagros, que con abundancia nos son transmitidos precisamente en el evangelio de Marcos. Más arriba dijimos que, en su forma narrativa, se hallan estrechamente emparentados con re-

latos pagano-helenísticos referentes a la presencia y actuación de grandes taumaturgos (véase pp. 47 s). No nos proponemos aquí discutir en cada caso la historicidad de tales hechos. Que Jesús, sobre todo en lo concerniente a la curación de posesos, estuvo dotado de ciertos poderes, a los cuales la mentalidad y criterios de la época muy bien pudo considerarlos como absolutamente milagrosos, es algo que no cabe poner en tela de juicio. Pero igual de cierto es que, en el cristianismo primitivo, se atribuyó a Jesús toda suerte de hechos, motivos particulares y escenas enteras relatadas de otros taumaturgos, con el fin de proclamarlo como el auténtico auxiliador.

En las historias neotestamentarias de Jesús se ha dejado subsistir despreocupadamente mucho sustrato bruto y tosco de la forma y material narrativos del mundo circundante: rasgos burdos, cómicos incluso, como en la historia de los demonios de Gerasa, que espantados corren a refugiarse en los dos mil cerdos, y, a una con ellos, se precipitan furiosamente por el acantilado ahogándose al punto (Mc 5, 1-19); o la inimaginable cantidad de precioso vino en la boda de Caná, confirmada por el asombrado maestresala con su astuta sentencia al novio (Jn 2, 1 s). También en rica medida se encuentran elementos mágicos primitivos (Mc 5, 28 s) e ideas populares de la época referentes a demonios personificados en enfermedades. Debería uno quitarse la costumbre de expurgar edificantemente tales rasgos intrusos o querer hacerlo simpertinentemente plausibles, con el fin de salvar la «historia» *(Historie)*. Antes que nada, la intención de los narradores fue la de describir lo absolutamente inaprensible y la «epifanía» del taumaturgo divino.

Claro está que ésta no es una caracterización exhaustiva de las historias de milagros neotestamentarios. Igualmente inconfundible es en ellas la tendencia hacia la auténtica proclamación de Cristo, es decir, el deseo de presentar a Jesús en su poderosa y compasiva aproximación a los abatidos, doloridos, declarados impuros

por la sociedad, poscritos por ella como leprosos o poseídos de fuerzas satánicas. Significativamente, de los diecisiete milagros narrados en el evangelio de Marcos, trece son acciones de exorcismo, prescindiendo de los relatos colectivos en los que son precisamente éstas las que quedan especialmente resaltadas (1, 32 s; 3, 7 s; 6, 53 s). El interés de los narradores consiste, por tanto, no sólo en presentarlo como *un* taumaturgo que deje en sombras a los demás, con sus estupendas maravillas, sino en describirlo como *el* santo de Dios (Mc 1, 24), *el* Hijo de Dios (Mc 3, 11) y el «más fuerte» que ata al fuerte (Satán) y le arrebata su presa (Mc 3, 27).

En correspondencia con esto, encontramos el horizonte de un tiempo salvífico, sobre el que reiteradamente se proyecta estos relatos. En el «coro final» de la curación del sordomudo (Mc 7, 31-37) la multitud prorrumpe en la exclamación: «Todo lo ha hecho bien: a los sordos les hace oír y a los mudos hablar» —aludiendo claramente a la historia de la creación (Gén 1, 31). Lo mismo se pone de manifiesto cuando Mt 11, 5 vuelve a recoger la profecía escatológica de Is 35, 5 s. En este contexto se explica también el que muchas historias impregnadas de alusiones a alabanzas divinas permiten ver en seguida, si no desde el principio, que, no obstante su sentido real, poseen un significado simbólico; así el apaciguamiento de la tempestad (Mc 4, 35 s) y la curación de ciegos (Mc 10, 46 s, etc.; con claridad suma Jn 9, 1 s). Y se explica, además, el que, en una comparación de textos, podamos observar no sólo la mencionada tendencia hacia una amplificación novelística (véase p. 47), sino mucho más a menudo aún la tendencia opuesta a refrenar lo episódico acaecido entonces, en favor de lo que constituye un ejemplo para siempre, otorgando al motivo de la fe una subrayada prevalencia («tu fe te ha salvado»; Mc 5, 34; cf. Mt 15, 28, etc.). De este modo la historia particular se torna transparente; las historias se convierten en una historia, o, mejor, en la historia de Jesús comprendido en la fe.

A todas vistas nos encontramos con que también este tipo de tradición sobre Jesús se halla constituido como una forma propia e independiente de proclamación cristiana. Apunta a la plenitud de autoridad de Jesús en sus acciones. Nada hace indicar que este tipo de proclamación esté, en cuanto tal, enfocado hacia la pasión y muerte de Jesús. Lo mismo hay que decir tanto en el caso de fragmentos individuales, que no contienen ninguna indicación al respecto, cuanto en el de recopilaciones menores o mayores, cual es, por ejemplo, la que cabe detectar rudimentariamente en Mc 4, 35-5, 43, o en Juan bajo forma de una fuente de tradición propia, de características marcadamente milagrosas («fuente de signos»: *Zeichenquelle).* De igual modo, tampoco cabe suponer que la forma originaria de los milagros de Jesús se halle en relación estrecha con su doctrina. Ciertamente es significativo que, en el proceso de la tradición se los haya reservado reiteradamente para este contexto.

Sería una trivialización impermisible el que, en razón de su innegable proximidad con las historias antiguas de milagros, se encasillara sumariamente a este tipo que acabamos de caracterizar, tachándolo de intrusión pagana. Con todo, no puede negarse que a este género de tradición le es inherente una ambivalencia peculiar. Su evolución podía decantarse tanto en una dirección paganizante, como, viceversa, hacia un auténtico mensaje cristiano. Así es como, desde el principio, iría a comportar internamente el germen de la herejía. Ello lo muestra ya la apasionada lucha de Pablo con sus adversarios corintios, quienes, a todas vistas, tomaron a Cristo por una fuerza personificada en divinidad, concebida a la usanza pagana, esperando así de sus apóstoles las correspondientes demostraciones de poder divino (véase luego en la p. 112).

c) Destino de Jesús (pasión y resurrección)

Apenas si hemos hablado aún de la pasión y resurrección de Jesús, ya que ni la más antigua tradición de sus palabras, ni la de sus hechos, permitían descubrir un determinado influjo del kerigma de la pasión. Sin embargo, no hay duda de que el fin de Jesús ocupó intensamente a la comunidad ya desde el principio. De ahí que no por acaso se reunieran las perícopas individuales que versaban sobre la pasión —mas no de inmediato los relatos pascuales— para formar con ellas una historia conjuntada: según los sinópticos, esta historia irá desde el veredicto de muerte del consejo supremo, la unción de Jesús y la traición de Judas, pasando por la última cena con los discípulos, Getsemaní, el prendimiento, los interrogatorios de Jesús ante el Sanedrín y ante Pilato, la condena y el escarnio, hasta la crucifixión, muerte y sepultura de Jesús (Mc 14-15; Mt 26-27; Lc 22-23). Verdad es que en Jn 18-19 el complejo hilvanado de escenas empieza con el prendimiento; pero, a pesar de su diversa configuración en puntos particulares, las concordancias entre los cuatro evangelios son aquí considerablemente mayores que en cualquier otro sitio. Llamativa resulta también, tanto en Juan como en los sinópticos, la extensión desproporcionadamente amplia de estos relatos —bien notado que son sobre los acontecimientos de una sola semana. Sí que dicha extensión resulta comprensible desde la importancia que precisamente el fin de la historia terrena de Jesús poseyó para el mensaje y la fe de la comunidad primitiva (véase arriba, p. 32 s).

Sin embargo, la historia de la pasión distó mucho de estar configurada como una determinada fórmula de confesión o de doctrina, y, por tanto, no tampoco como un credo vertido en forma de relato histórico. El nuevo testamento contiene muchas recapitulaciones breves del contenido de la fe. Pero ninguna de ellas aporta, por así decir, el tema-guía teológico que habrán de seguir las

pasiones escritas en los evangelios. Por citar algunos ejemplos: el giro «por nuestros pecados», tan importante en la fórmula de 1 Cor 15, 3-5, no es introducido temáticamente en las pasiones (excepción: las palabras sobre el cáliz durante la última cena, Mt 26, 29); asimismo, los motivos centrales del himno a Cristo (prepaulino) de Flp 2, 6-11 —«humillación», «exaltación», «Kyrios»— tampoco figuran como conceptos-guía en los textos de las pasiones. La misma contraposición estereotipada de los hechos de los apóstoles, «vosotros los asesinasteis, Dios lo ha resucitado» (Hech 2, 23 s; 3, 15, etc.) es excesivamente formal como para agotar el contenido de los relatos. Ni siquiera las tres profecías de la pasión, que se ponen en boca de Jesús (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33 s), la tercera de las cuales contiene todo un sumario de la historia de la pasión y pascua, encuentran algo más que una resonancia aislada en Mc 14-15 (14, 21.41 par). La importante idea cristológica fundamental del Hijo del hombre que padece y resucita, brilla por su ausencia.

Estas constataciones, que quizá digan poco a un lector no crítico, en nuestro contexto no dejan de tener su importancia. Confirman el hecho de que los textos de la pasión no permiten que se los oprima reduciéndolos a un esquema teológico. Lo que en ellos se hace, es relatar y nada más que relatar, sin que detrás de todo el bloque y de cada afirmación particular tenga que buscarse una idea profunda. Con todo, tampoco constituyen un *Jesus-Report*, sino que se hallan entreverados de reflexiones y motivos teológicos y cristológicos. Esto lo muestran las citas acumuladas de la escritura y las alusiones a frases de los profetas y de los salmos, ya desde la subida a Jerusalén y la purificación del templo (Mc 11) hasta su muerte. Lo que inequívocamente quieren indicar tales citas, es lo siguiente: en este fin de Jesús, con todos sus horrores, no ha tenido lugar un acontecimiento de desenredo trágico, sino que han hallado su cumplimiento el designio y la voluntad de Dios. Así es como en todas las escenas, Jesús aparecerá en fuerte contraste

con todos los actores humanos restantes, repudiado por sus enemigos como blasfemo y hostil a la patria, traicionado, negado y abandonado por sus discípulos, pero, e incluso en toda la profundidad del abandono divino (Mc 15, 34 = Mt 27, 46), como el auténtico «rey de los judíos» e «Hijo de Dios» (Mc 14, 60; 15, 39).

Las palabras del moribundo, con su gran variación de evangelio a evangelio, y la descripción de la hora de muerte, esbozada en cada uno de ellos a su manera, testifican la expresión múltiple que encontró la comprensión creyente de lo que significaba la misión de Jesús y su historia. Su fin no contradice a su misión; es lo que le había correspondido.

Pero tampoco ninguno de los relatos de la pasión resultaría pensable sin la certeza pascual de la fe. Cada uno de ellos la expresa a su modo. Sin embargo, sería ilícito endosar a ninguno el fácil lema de «por las tinieblas a la luz» *(per aspera ad astra)*. Esto se ve ya por el hecho de que, a excepción del único relato sobre el hallazgo de la tumba vacía, relato que por otra parte difiere en puntos particulares, la tradición pascual de los evangelios se desdobla en las más diversas direcciones —muy de otro modo a lo que ocurría con la tradición de la pasión—.

Finalmente, salta aún a la vista otra cosa: la historia de la pasión contiene sólo poquísimas referencias a las actuaciones milagrosas de Jesús (únicamente Mc 15, 31 par); éstas pertenecen visiblemente a otra rama distinta de la tradición sobre Jesús. De igual modo, apenas si cabe detectar aquí ningún influjo de las «palabras de Jesús». Sólo Lucas recogió algunas pocas en el contexto de la pasión (22, 24-30). Otra vez aquí vuelven a resaltar claramente como diferenciados cada uno de los complejos independientes de la tradición más antigua. La tradición sobre la pasión experimentó una evolución tan independiente como las otras: la historia terrena de Jesús previa a su pasión se encuentra en ella, peculiarmente, fuera del campo de atención.

4. *Marcos - Mateo - Lucas*

a) El Hijo de Dios (Marcos)

Tanto en el canon como en el uso de la iglesia, Mateo ha ocupado desde antiguo el primer lugar. El *evangelio de Marcos*, en cambio, llevó una existencia oculta en la penumbra; significativamente, son poquísimos los capítulos suyos que hayan sido recogidos en las perícopas dominicales de la antigua iglesia. Sin embargo, su importancia para la historia del cristianismo difícilmente puede ser estimada en todo su valor. Sobre las circunstancias externas de su nacimiento no sabemos gran cosa. Al igual que los restantes evangelios, tampoco aquí se nombra su autor. La tradición posterior apela a una noticia del siglo II desprovista de valor histórico, según la cual Marcos habría sido un eventual compañero de viajes de Pablo, así como también secretario e intérprete de Pedro, queriendo así, evidentemente, garantizarle de modo indirecto a este evangelio una autoridad apostólica. Cabe suponer con mucha probabilidad que fuera compuesto para los griegos de una comunidad de oriente (¿Siria?) alrededor del 70 d.C., en época muy cercana a la guerra judeo-romana.

En él, por vez primera, la tradición sobre Jesús, que hasta ahora había sido oral, aparece en forma de libro; cosa que, en el orden histórico, representa un acontecimiento de envergadura extraordinaria. Esto, sin embargo, no deberá suscitar en seguida asociaciones de tipo moderno. Con su obra, Marcos no quiso ciertamente lanzar al mercado una novedad sensacional, sino, al igual que otros antes y después de él, recoger y fijar la diseminada tradición oral sobre Jesús, intentando a la vez, igual que los predicadores del cristianismo helenístico primitivo, hacer oír desde su comienzo el mensaje salvífico del crucificado y resucitado. Que fuera así, en efecto, como él deseó que se entendiese su obra, lo

dice ya la primera frase, escrita a modo de título del conjunto: *El evangelio de Jesucristo* (1, 1). Tanto aquí como en otros pasajes (8, 35; 10, 29; 13, 10), «evangelio» significa, lo mismo que en Pablo, mensaje salvífico, notificación con un contenido inconfundible (véase arriba, pp. 31 s); no, por tanto, un nuevo género literario.

Nuevo es, no obstante, el que en este evangelio se incluyera la historia del Jesús terreno anterior al viernes santo y a la pascua. Sería falso entender este proceso únicamente como amplificación material y relleno «histórico» de un kerigma recibido, que se reduciría a la cruz y resurrección, concibiéndolo así como una trasposición improcedente del concepto acuñado a un material de tradición que en el fondo le era totalmente ajeno. Por el contrario, procediendo de un modo consciente y consecuente, el evangelista recoge la tradición, decantada en tipos muy diversos, y le confiere una orientación decidida hacia el kerigma del crucificado-resucitado, pero, al hacer esto, lo radica a la vez con firmeza en la historia del Jesús terreno. La historia de éste es para Marcos algo ciertamente importante y significativo. Tiene sus escenarios y momentos concretos: Galilea como etapa primera de su actuación, extendiéndose en escenas particulares a Fenicia, Cesarea de Filipo en el monte Hermón y la Decápolis al este del lago y del Jordán (1-8); como etapa posterior, Judea y Jerusalén (11-13), y allí mismo su final (14 s-16). Con todo, estos lugares geográficos poseen ya un significado más profundo y marcan una primera época, en la que Jesús, alejado del centro del judaísmo oficial, enseña y actúa en el despreciado territorio de los gentiles, y así —aunque soportando enemistades y en realidad de un modo velado— hace brillar la luz del tiempo salvífico. A continuación, abiertamente y no ya de un modo velado, conflictos que se agudizan cada vez más, y el fin de Cristo. De este modo, si bien sólo en rápidos bosquejos, se hace visible un decurso histórico real, pero también, al hilo de éste, una contecimiento de dimensiones últimas, escatológicas.

Las ideas teológicas fundamentales tanto de Marcos cuanto de los otros sinópticos pueden ser reconocidas por el modo y manera como elaboraron las tradiciones con las que contaron. En el curso de la cristalización de sus pequeñas unidades y formas originarias, el proceso de la «redacción» posterior de dichas tradiciones tenía por fuerza que verse muy desvalorizado al principio, frente a la importancia de la investigación de la vida de Jesús. No sin razón, como hemos visto. Los evangelistas sinópticos fueron tenidos al principio por meros recopiladores, que apañaron con medios instrumentales muy modestos el material de que disponían; material, por otra parte, casi del todo homogéneo, salvo eventuales diversificaciones. Con posterioridad, sin embargo, ha venido a verse que los tres primeros evangelios se hallan también impregnados de una teología bastante concreta, peculiar en cada uno de ellos, y que encuentra su expresión en la selección y composición del material, la elección de vocabulario y acentuación característica, así como en frases de transición y dichos configurados de una manera libre. Naturalmente, la forma más segura como podemos saber esto es la de comparar textos allá donde podamos; es decir, comparar Mateo y Lucas con Marcos, o comparar entre sí los grandes evangelios en aquellos pasajes que aducen una tradición de Q. Incluso del más antiguo de los evangelistas —y otro tanto de toda recopilación de tradiciones anterior a él— puede afirmarse con seguridad que la reproducción que él hace de la tradición, es a la vez, en mayor o menor medida, una interpretación actualizadora.

En el caso concreto de Marcos, es especialmente característico y significativo el que, tras la introducción programática de su evangelio (1, 1-15) y la vocación de los primeros discípulos (1, 16-20), coordina mutua e íntimamente la doctrina y los hechos de Jesús en los capítulos 1-8, comprendiendo a ambos por igual como manifestaciones de su «plenitud de autoridad» (1, 21-28). Fragmentos de tradición más bien de una clase, y luego otros

más bien de otra, se alternan constantemente. Muchos de ellos, además, están configurados de forma tal que hay que adjudicarlos a ambas clases a la vez, doctrina y hechos. Esto lo muestra con especial claridad la curación del paralítico, de ajustado estilo narrativo (2, 1-12), que Marcos, usando igualmente un estilo ajustado, entreteje con la disputa mantenida por Jesús con los escribas, a propósito de su poder para perdonar los pecados (v. 6-10a), de manera tal que las palabras y la actuación de Jesús se confirman mutuamente. De igual modo, las curaciones que Jesús hace en sábado, blasfemas a los ojos de los judíos, son, tal como las relata Marcos (3, 1-5) y los otros evangelistas (cf. Lc 13, 10 s; 14, 1 s; Jn 5, 9 s; 9, 16 s), demostraciones de su poder en hechos y en doctrina. Ambos aspectos están ligados entre sí: «¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva expuesta con autoridad! Manda a los espíritus inmundos y le obedecen» (1, 27).

Es así como, de forma consciente, se viene a entretejer mutuamente dos tipos de mensaje sobre Jesús, que originariamente habían sido diversos, y habían guardado en el cristianismo primitivo una fuerte independencia, evolucionando según leyes y formas propias en cada caso. A ambos tipos les confiere así el evangelista su pleno valor: el mismo Jesús con su predicación sobre el reino como mensajero de alegría (1, 14 s), con plenitud de autoridad en su doctrina en contra de toda piedad legalista y esclerotizada de los judíos, el que se hace acompañar de pecadores y los llama —a ellos, no a los justos— a la alegría de la conversión (2, 13 s). «Vino nuevo en odres nuevos» (2, 22). Pero, igualmente, Jesús como el expugnador de poderes satánicos y crueles fuerzas causantes de enfermedad.

También a la tradición de los milagros le adjudicó Marcos en su evangelio un amplio espacio y, ciertamente, no a disgusto, por falta de otro material mejor. Claro está que, como hombre de su época, este tipo de tradición tuvo también que poseer para él una enorme

plasticidad y una fuerza kerigmática testimonial que a nosotros quizás nos es inimaginable. Por otra parte, para un cristiano los hechos de Jesús tampoco eran ya puros milagros de un taumaturgo cualquiera, sino que, por así decir, habían recibido su primer bautismo con mucha anterioridad a Marcos. Tal como vimos, su objetivo originario consistió, en efecto, en proclamar inquebrantable y directamente la epifanía del taumaturgo divino Jesús. Y, en este aspecto, el evangelista intervino con fuerza, no raras veces violentamente, en su forma de abordar la tradición, acuñándola con ideas y motivos, con giros y versiones, que a menudo rebasan el contexto y delatan claramente su mano, y que, siendo de suyo ajenos a dicha tradición, testifican una fe basada en el kerigma de la pasión. Desde aquí es desde donde ha de entenderse el motivo teológico, característico de Marcos, del «secreto mesiánico», que impregna todo el evangelio. Su enunciado es: tan sólo en la cruz y resurrección se manifiesta el sentido del mesianismo de Jesús, o —más correctamente, según Marcos— de su filiación divina (8, 31 s; 9, 9). Proclamarlo de otro modo, pasando por alto su final, significaría falsear el mensaje salvífico. Eso es lo que Marcos ha expresado valiéndose de unos medios estilísticos de retardación concretos: repetidos mandatos de silencio a los demonios, quienes conocen ya su auténtico ser y presienten un enemigo aniquilador (1, 34; 3, 12 etc.); otro tanto a los curados (1, 44; 5, 43; 7, 26) y a sus discípulos (8, 30; 9, 9). E incluso su mismo mensaje del reino comporta intrínsecamente este secreto, y sólo será entendido correctamente por los creyentes cuando pongan la vista en su fin. A esto alude la extraña idea de que lo que las parábolas de Jesús irán a hacer, no será descubrir la clave para entender su predicación, sino precisamente encubrirla, de modo que «los de fuera» se empecinen («teoría de las parábolas»: 4, 10-12).

¡El crucificado-resucitado es el *Hijo de Dios*! De entre todos los títulos de majestad que aparecen en el evangelio de Marcos, éste es el que más clara y decisivamente

expresa la forma como entendió a Cristo. Otros, tales como el de mesías *(christós)*, hijo de David, el santo de Dios, retroceden detrás de él. Sí que también tiene gran importancia la designación apocalíptica de «Hijo del hombre», pero alude más bien —siempre en afirmaciones de Jesús respecto a sí mismo— al misterio múltiple de su majestad ya en su figura terrena (2, 18.28), en su padecer y resucitar (8, 31; 9, 9; 10, 33.45) y en su función futura como juez del mundo (8, 38; 13, 26; 14, 62). En cambio, el título de *el Hijo* aparece en pasajes de otra índole, que se hallan conectados con una clara y esquemática confesión de fe.

Las más importantes afirmaciones de esta índole se encuentran en pasajes especialmente resaltados al principio, en el medio y al fin del evangelio, acompañados cada uno de signos cósmicos y supraterrenos: así, en la historia del bautismo y de la transfiguración, en que una voz del mismo cielo proclama a Jesús como Hijo dilecto de Dios (1, 11; 9, 7), y en la confesión que el centurión hace del crucificado (15, 39). De modo indirecto entran también en este contexto las voces de sus enemigos: el griterío de los demonios sobresaltados (3, 11 s; 5, 7), así como la pregunta del sumo sacerdote durante el interrogatorio, que el presunto blasfemo responderá ante él con un rotundo sí (14, 61 s). Por ninguna parte se encuentra en estos pasajes especulación alguna acerca del nacimiento sobrenatural de Jesús; todos ellos expresan claramente su misión divina y el sentido de su camino y actuación hasta su fin.

Pero, ¿cuál es el significado que la cruz y la resurrección tienen para la filiación divina, en el evangelio de Marcos? ¿acaso el «secreto-del-Hijo-de-Dios» querrá decir, siempre remitiendo hacia delante: el Hijo de Dios no es aún el terreno, lo será tan sólo el glorificado? Esta concepción, efectivamente, se halla a la base de determinadas decantaciones de la fe cristiana de la primera época, y, sin duda alguna, tras la resurrección de Jesús suscitó un entusiasmo fanático, animado de la convicción

de que: el umbral de los eones ha sido traspasado; la historia del Jesús terreno ha quedado abolida, su cruz anulada; vivimos ya en el reino de Dios. Sin embargo, la tendencia de este evangelista es precisamente la opuesta. No que abandone por entero la certeza escatológica sin la cual todo el cristianismo primitivo resultaría impensable. Pero sí que su evangelio proclama ya la irrupción del «éschaton» *en* la historia del Jesús terreno. Armado de la fuerza del Espíritu, el Hijo de Dios ha enseñado y ha expugnado a los demonios en plenitud de autoridad. Y, sin embargo, sólo desde su fin en la cruz cabe conocerlo como tal. Ahí es donde se ha cumplido su misión, no la de hacerse servir sino la de servir y sacrificar su vida por todos (10, 45). Lo que significa la resurrección, no es por tanto: se escapó de su vida terrena, refugiándose en un místico más allá; su muerte en cruz ha quedado superada, invalidada. Por el contrario, sólo ahora es propiamente cuando su fin histórico, así como también todo su actuar terreno, entran plenamente en vigor, como la gran lucha escatológica entre Dios y Satán (1, 12 s), lucha que irrumpe y se lleva a efecto en el camino y la obra de Jesús, y que termina con su, todavía futura, venida gloriosa (8, 38, etc.).

El evangelista anuncia así la historia de Jesús como acontecimiento escatológico, su historia como éschaton, pero igualmente el éschaton como historia. Por eso al acontecimiento de la pasión lo hace preceder inmediatamente del gran discurso apocalíptico de Jesús (capítulo 13). De este modo enseña simultáneamente a la iglesia qué es lo que significa el fin de los tiempos que a ella le cabe en parte.

Esto mismo, aunque expresado de otra manera, resulta también claro de la instrucción que, cuidadosamente articulada, imparten sus discípulos entre la confesión de Pedro y la subida a Jerusalén (8, 27-10, 52). Esta instrucción se cuenta entre los no pocos apartados en los que a la pasión de Jesús, ya acaecida, se la desplaza cada vez más vigorosamente hacia delante, haciéndola

incidir ya en la presentación de su actuar terreno y aduciéndose cada vez nuevas señales en numerosas alusiones anticipadas (2, 19 s; 3, 6, etc.). Pero en la vinculación triple de anuncios de la pasión y dichos de los discípulos se le dice a la iglesia de una vez para siempre qué es lo que significa seguimiento: estar preparados para el sufrimiento y el servicio (8, 31 s. 34 s; 9, 31 s. 33 s; 10, 32 s. 35 s). Hasta tanto no ocurra la venida del «Hijo del hombre en la gloria», el camino de la iglesia será duro e igualmente lleno de promesas, siempre bajo el signo del camino terreno de este Hijo del hombre.

Historia y fin histórico, plenitud de autoridad y cruz, manifestación de Dios y ocultamiento, se hallan en este primer evangelio mutuamente coordinados de una manera sumamente tensa —contrapuntística, por así decir—. Con razón se ha llamado, pues, a Marcos «el libro de la epifanía oculta» (M. Dibelius).

b) El maestro de la iglesia (Mateo)

En seguida hizo escuela este intento, emprendido la primera vez por Marcos, de compendiar la tan esparcida y diversa tradición sobre Jesús, ordenarla, interpretarla actualizándola, y conferirle contornos fijos en la forma de un libro. Así lo muestra el *evangelio de Mateo*, redactado década o década y media después, e igualmente en lengua griega. En él el evangelio de Marcos queda recogido casi en su totalidad, pero es elaborado independientemente, completado con otro material distinto de tradición (Q, acervo propio), y articulado al hilo de una disposición magisterialmente clara y fácil de retener. Todo esto hace bien comprensible que a partir de la segunda mitad del siglo II se tuviera a este evangelio (lo cual es falso) por una obra del otrora publicano Mateo, llamado a ser discípulo por el mismo Jesús (9, 9; 10, 3), figurando consiguientemente como el más antiguo de los evangelios.

Su dependencia de Marcos, su decidida oposición a los fariseos convertidos en indiscutibles cabecillas del judaísmo tras la destrucción de Jerusalén (70 d.C.), la ya avanzada consolidación de la iglesia a la que el evangelista pertenece y para la que escribe, así como la teología de su propia obra, son todos ellos factores que permiten reconocer los años 80 ó 90 como época de redacción, y la zona fronteriza sirio-palestina como patria suya. En este evangelio se refleja claramente no sólo la cruda oposición entre judaísmo y cristianismo, sino también una lucha intraeclesial entre dos direcciones, la una judeo-cristiana de tendencia aún marcadamente legalista, y la otra pagano-cristiana movida de un espíritu entusiástico.

De este modo queda ya jalonado el excitante campo de tensión, que por doquier salta a la vista en el evangelio de Mateo. Desde la primera página, su enemigo irreconciliable es el judaísmo farisaico, esclerotizado en la ley, hipócrita; él es el que ha hecho derogar la voluntad auténtica de Dios, la justicia perfecta (5, 20), la realización del amor misericordioso frente al hermano, ahogándolo todo en tradiciones humanas y sofisticaciones rituales, y rechazando a sus mesía prometido. De otra parte, sin embargo, la lucha de Mateo se dirige no con menos crudeza contra los fanáticos de dentro de la iglesia. Para éstos, la venida de Jesús había abolido por completo la era de «ley y profetas» (5, 17 s), y Jesús era considerado tan sólo como el *kyrios* en cuyo nombre los inspirados por su espíritu profetizaban, arrojaban demonios y realizaban múltiples maravillas (7, 22). Frente a estos «falsos profetas» (7, 15 s), el evangelista, recogiendo una tradición que de seguro no fue formulada por Jesús mismo sino que acusa un radical sello judeocristiano, proclama la permanente obligatoriedad de la ley hasta el último ápice de la jota (5, 18 s), y manifiesta que quienes se pasan la vida diciendo «Señor, Señor», serán recusados en el juicio del mundo, porque no hicieron la voluntad de Dios (7, 21 s).

A pesar de 5, 17-19, Mateo naturalmente es todo menos un mero defensor empedernido de una observancia legal aferrada a la letra. Porque Jesús ha conferido su validez plena a la voluntad de Dios, en toda la autenticidad de ésta, en su amor incondicional hasta en el caso del enemigo; y no se ha limitado a enseñarla, sino que la ha vivido y realizado. Así es como se ha manifestado como el prometido y elegido Hijo de Dios (4, 1-11), en obediencia incondicionada, no por magias ni demostraciones de poder.

Otros títulos mesiánicos de majestad los hay también en el evangelio de Mateo, y con profusión (Emanuel, rey, hijo de David, Hijo del hombre, Señor, siervo de Dios), pero no propiamente extraídos de la mesianología judía, sino que, por el contrario, la majestad de Jesús se hace visible en su doctrina, sus hechos, su comportamiento y su destino, en todos los cuales la Escritura se ha cumplido punto por punto. Eso es lo que magisterialmente pone de relieve la tradición que en el evangelio de Mateo es recogida con una extensión considerablemente superior al caso de Marcos.

Este rasgo magisterial marca su sello en todo el evangelio. Formas de la práctica docente judía, usadas también en las sinagogas de la diáspora de entonces, se han conservado en su libro con abundancia. En él, Jesús mismo aparece de preferencia como maestro. Sus palabras son recopiladas en grandes «discursos» (en realidad, colecciones de dichos), e intercaladas en el esquema de Marcos como complejos claramente delimitados: sermón del monte (5-7); discurso de misión (10); parábolas del reino de Dios (13); orden comunitario (18); discurso sobre los fariseos (23); parábolas y discursos escatológicos (24-25).

Las mismas actuaciones milagrosas de Jesús son consecuentemente reformadas en su estilo por el evangelista, de modo que aparezcan como diálogos y fragmentos doctrinales, podados de muchos detalles narrativos. Otro tanto cabe detectar en la configuración que Mateo hace del material de leyendas (véase arriba, pp. 49 s).

Puesto que Jesús es el único *maestro de la iglesia* (23, 8), quienes le siguen, o sea, aquellos a quienes se dirigen todos sus «discursos», serán por eso generalmente calificados con la sola palabra de «discípulos», único término eclesiológico del que hace uso Mateo. Ahí queda expresado qué es lo que vincula a la comunidad con el judaísmo, pero a la vez también lo que la separa de él. Porque de este «rabí» ha de afirmarse algo que no puede decirse de ningún otro maestro, ni judío ni cristiano: él ha venido a «dar su cumplimiento» a la ley y los profetas (5, 17); y ello, a diferencia de los escribas y fariseos, como aquél que tiene plenitud de «autoridad» (7, 29). De ahí que su doctrina represente una radical antítesis frente a lo que les fue dicho a los «anteriores» («Pero yo os digo...», cf. 5, 21-48). A diferencia de todo tipo de docencia y discipulaje de los rabinos y los filósofos griegos, en que llega un día que se acaba ya de aprender, los discípulos de Jesús nunca dejan de ser discípulos suyos. Hasta qué punto la comprensión que Mateo tuvo de la iglesia se halle informada por esta idea, puede verse clarísimamente en la misión que el resucitado encarga a sus mensajeros al final del evangelio: hacer de todos los pueblos «discípulos» suyos (28, 19).

Por primera y única vez en los evangelios, aparece en el evangelio de Mateo la palabra *ekklesía* (comunidad), que en el antiguo testamento griego designa a Israel como el pueblo y hueste de Dios, pero que aquí —dirigida a Pedro— está llena de un contenido nuevo: «Tú eres Pedro (piedra, roca), y sobre esta roca edificaré *mi* iglesia, y las puertas del reino de los muertos (los poderes deletéreos del tiempo final) no la dominarán» (16, 18). La comunidad puso estas palabras en boca del Jesús terreno. Remiten al futuro que acaecerá tras la muerte y resurrección de Jesús. A ese tiempo, sin embargo, se lo distingue del juicio del mundo y del reino de los cielos, como un tiempo histórico-terreno. Durante él, se le confía a Pedro, primero de los discípulos y por-

tavoz de éstos, el poder magisterial y disciplinar como garante y administrador de la doctrina de Jesús (expresado en la terminología escolar judía de «atar y desatar»), sin ligar evidentemente ese poder sólo a su persona ni a ninguno de sus sucesores por individual. Según Mt 18, la misma autoridad le es conferida a la comunidad en conjunto (cf. también Jn 20, 23).

No es este el lugar para hablar de las extraordinarias repercusiones que este dicho ha tenido en la historia. Lo que sobre todo importa en orden a entender el evangelio de Mateo, es que aquí se habla de «iglesia» en un sentido amplio, no localmente restringido al modo de la comunidad de la sinagoga judía, ni fundándose como ésta en la circuncisión, ritos y ley mosaica, o girando sobre el centro del templo de Jerusalén. Lo que le da coherencia e identificación, es la presencia prometida del Señor al que le ha sido conferido todo poder en los cielos y en la tierra hasta la consumación del mundo. Mas, ¿cómo está presente? En torno a este punto es donde, en la iglesia de Mateo, se llevó a cabo la distinción de espíritus. Recusando claramente toda embriaguez pneumática de consumación, el Señor resucitado de la iglesia remite a la doctrina del Señor *terreno* («y enseñadles a guardar todas cuantas cosas os *ordené*» 28, 20). Así al grupo de los discípulos se le quita de una vez para siempre la ilusión de que su caminar esté acabado y el objetivo alcanzado ya. Sin embargo, la promesa salvífica hecha a los discípulos no por ello queda aminorada en forma alguna. Las bienaventuranzas preceden a todos los mandatos de Jesús (5, 3 s). Lo que mantiene el primer puesto es su actuación misericordiosa y ya llevada a cabo, como pastor del rebaño maltrecho (9, 36), como luz para los habitantes en la sombra de la muerte (4, 15 s), como siervo de Dios que carga sobre sí con los achaques de los dolientes (8, 17; 12, 18 s), y llama hermanos suyos a los más pequeños (25, 31 s). Pero, puestos en movimiento por él, los discípulos quedan llamados no sólo para la escucha sino

para la actuación (7, 24 s). El juicio, la separación entre justos e injustos, le está aún a la iglesia por delante (13, 36 s. 47 s, etc.). Pues «muchos son los llamados, pero pocos los escogidos» (22, 14). Cada uno de los mencionados «discursos» de Mateo dirigidos a los discípulos aboca a este sentido escatológico.

De todos estos apuntes resulta claro hasta qué punto este evangelista también, condicionado como lo está por una situación y tradiciones concretas, conserva el mensaje de Jesús y a la vez lo reactualiza.

Gr. Soter

c) El salvador del mundo (Lucas)

El tercer evangelio, adscrito al acompañante de Pablo, es decir *Lucas*, forma junto con los hechos de los apóstoles una gran obra histórica en dos partes. Aquí por vez primera el actuar terreno de Jesús se concluye con su ascensión (Lc 24; Hech 1), exponiéndose la difusión del cristianismo en el imperio romano, movido de la fuerza de su espíritu; termina con el discurso de Pablo en la capital del imperio (Hech 28). El lugar de redacción de la obra es desconocido; probablemente fue compuesta durante los años 90 del siglo I.

La dilatación del marco espacio-temporal tratado manifiesta ya la distancia desde la que el autor ve la historia de Jesús, pero testifica a la vez su interés por un decurso histórico continuado, que llega hasta el presente de la iglesia. Ambas a dos, distancia y prosecución, le preocupan al autor de un modo que a los otros evangelistas les es aún ajeno, aun cuando la época de redacción de sus obras sea relativamente próxima a la de Lucas. A su manera, Lucas también es teólogo, pero escribe asimismo con un interés claramente histórico. Esto, como dijimos, lo expresa ya la dedicatoria con que introduce su evangelio (1, 1-4; cf. Hech 1, 1 s), compuesta al estilo de las cuidadas maneras literarias de otras obras de la antigüedad. Hace referencia a los en-

sayos expositivos de otros predecesores, menciona los garantes de la tradición, pero igualmente recalca con énfasis que el autor desea hacerlo mejor: ha «investigado escrupulosamente» todo de nuevo hasta sus orígenes, y quiere ahora escribirlo «por su orden» correcto. Su lema fundamental es inequívoco: no sólo *ad fontes*, sino *ad facta*. Es decir, desea que su evangelio sea tomado claramente como una *vita Jesu*.

La cuestión es sólo la de hasta qué punto haya podido efectivamente realizar sus intenciones. De hecho lo consiguió tan sólo de una manera sumamente insuficiente. La índole de las tradiciones que también él tuvo a su disposición, habría de resistirse a una elaboración biográfica en sentido estricto, y en favor del autor habla el que no hiciera violencia al concepto de dichas tradiciones. Considerado en conjunto, esto sólo salta a la vista «redaccionalmente» y se delata en rasgos particulares: en el hecho, por ejemplo, de que al nacimiento de Jesús (2, 1 s), o a la presentación de Juan el bautista y de Jesús, los ubica en el gran contexto de una historia del mundo y de los tiempos (3, 1 s), en que alude al asedio de Jerusalén (19, 34 s; 21, 20), reagrupa de forma distinta escenas individuales, haciendo su decurso psicológicamente más comprensible. Otro tanto en el hecho de que a las historias preliminares a la manifestación pública de Jesús les otorga un espacio más amplio (1-2), y describe la pasión de Jesús como la historia de un mártir ejemplar.

De una historificación consecuente de la tradición, no puede sin embargo hablarse. En lo esencial, el modo de trabajar de Lucas es también el mismo que el de los otros sinópticos, y su concepción de la historia dio al núcleo y a la fuerza testimonial de la tradición un sesgo distinto al de los otros, pero tan sólo de un modo condicionado y gradual. Primariamente, por tanto, la teología del evangelio de Lucas se halla también informada por la tradición precedente. Frente a los justificados esfuerzos modernos por extraer y deducir la concepción

histórica de Lucas, esto es en cualquiera de los casos lo que ha de afirmarse sin vacilación.

A pesar de todas las ligaduras externas e internas que dan coherencia a ambas partes de la obra, la peculiaridad y el material de la tradición han impreso tan fuertemente su sello en el evangelio de Lucas que su orden separado de los hechos de los apóstoles y su vinculación estrecha con los otros sinópticos siguen teniendo en el canon su razón de ser.

El evangelista pudo contar a su disposición con un valioso acervo propio para elaborarlo, cuya extensión superaba en sorprendente medida al de los otros (casi la mitad de su evangelio). En él Jesús aparece, sobre todo, como el pregonero del amor solícito de Dios, que a nadie da por perdido. Y ello no es concebido en el sentido de una idea atemporal de Dios (el padre eternamente bondadoso), sino como suceso y acontecimiento realizado en el acercamiento de Jesús a publicanos y pecadores (5, 1 s; 7, 36 s; 15; 19, 1 s; 23, 34. 43) y su salir en favor de los popular, religiosa y moralmente proscritos (por ejemplo los samaritanos 10, 29 s; 17, 11 s). Esta idea crucial determina con enorme vigor la forma como el evangelio comprende a Cristo, así como— y precisamente esto—la imagen de Jesús en su majestad. El es el *kyrios*, pero, en cuanto tal, el *salvador del mundo* (2, 11). Otros motivos, cuales son el abandono divino de Jesús en su pasión, o las características de juez del mundo en imagen de Hijo del hombre, pasan a segundo término o desaparecen por completo.

Verdad es que, según Lucas, la historia *(Geschichte)* de Jesús ha pasado al pretérito, aunque no a un pretétiro concluso, es decir, convertido en historia *(Historie)*, sino como una época de carácter propio, señalada sin término posible de comparación, como «centro de los tiempos» (Conzelmann). Desde este punto de vista, la imagen de historia *(Geschichte)* que ofrece el tercer evangelio, se ve desplazada frente a la de los otros sinópticos. El tiempo del Jesús terreno queda ya muy

atrás. La iglesia «con el tiempo» ha ido viviendo su historia propia, se ha visto precisada a superar experiencias y llevar a cabo los cometidos prácticos de su fe y su vida. Todo esto ha hecho que la expectación de un fin del mundo y regreso de Cristo de inmediato acaecimiento, queden como soterrados. También en los otros evangelios se perfila ya claramente esta experiencia de la «dilatación de la parusía». Pero Lucas es el primero que se esfuerza por elaborarla de un modo consecuente y darle a la iglesia una nueva orientación en medio del mundo y de su historia.

A ello se debe que a la misma tradición sobre Jesús la sometiese también a revisión. Dichos como los que aparecen en Mc 1, 15 = Mt 4, 17, que hablan de la cercanía del reino de Dios, no cuentan en Lucas con ningún paralelo. E incluso se enuncian expresamente prevenciones frente a aquellos que ya ahora proclaman «el tiempo está próximo» (21, 8 s); las catástrofes mundiales no son aún concebidas por Lucas como «comienzo de la lamentación» (en contra de Mc 13, 7 s).

Lo cual no significa de ningún modo que la expectación del reino, del fin del mundo y de la redención haya quedado extinguida, pero sí en todo caso desligada de la pregunta por la fecha; y sólo desde esta perspectiva alterada es como el evangelista recogerá el material de dichos apocalípticos de la tradición sobre Jesús (17, 22 s; 21, 25 s). Con ello se encuentra íntimamente ligado el que, en el evangelio de Lucas, reciban un amplio espacio los avisos y exhortaciones a perseverar en la fe y la oración, a una autocrítica humilde, a la fidelidad en el administrar los bienes confiados en la tierra, y al cumplimiento del amor. Igualmente han de entenderse en este contexto las reflexiones, característicamente lucanas, sobre una historia de Dios propia («historia de salvación»), articulada de acuerdo con épocas y períodos, e inserta en el decurso general del tiempo.

Estas ideas teológicas, reconocibles ya en el evangelio, pero de un modo perfecto en los Hechos de los

apóstoles, representan sin duda alguna un tributo al tiempo y al decurso del mundo, que la anterior tradición cristiana y los dos primeros evangelistas no tuvieron aún que pagar de esta forma, y que, de seguro, tampoco habrían estado dispuestos a satisfacerlo.

Apéndice: Los Hechos de los apóstoles

Con la segunda parte de su obra histórica, dedicada, de nuevo a Teófilo, Lucas penetra en una tierra nueva. La idea de proseguir los acontecimientos llevados a cabo en el actuar terreno de Jesús, completándolos con una exposición de la expansión y efectos del mensaje cristiano proclamado por sus autorizados mensajeros, no se le ocurrió a nadie antes que a él, ni tampoco después de él encontró imitación ninguna. El autor, por tanto, vino a ser el primer historiador de la iglesia (M. Dibelius). Esta caracterización, naturalmente, sólo es correcta si a su empresa historiográfica se la considera simultáneamente como teológica. La historia narrada por Lucas es para él historia salvífica; Lucas es aquí historiador y teólogo por igual.

El título de «Hechos de los apóstoles» (denominación de acuerdo con la que ya desde antiguo le adjudica el canon latino: *Acta apostolorum)* sólo responde de un modo insuficiente al contenido y propósitos de este espacioso libro. Dicho título suscita de inmediato un interés primordial por los grandes «hechos» o gestas de los apóstoles; lo cual, aun cuando de ningún modo falte en el libro, está ordenado y subordinado a otro interés más importante, es decir, el de la expansión del mensaje y el crecimiento de la iglesia. Sólo más tarde aparecerá como independiente el interés por algunos varones santos particulares: cuando empiecen a prodigarse las descripciones novelísticas y legendarias de actuaciones milagrosas, viajes y vicisitudes de algunos apóstoles. En cambio en la primera parte de los Hechos de los após-

toles sólo se nos habla con cierto detalle acerca de Pedro. Pero, tras su prisión por parte del rey Herodes y su liberación milagrosa (12, 1 s), deja también él de jugar el papel principal. Sin solución de continuidad, la historia sigue hacia adelante, y trata a partir de ahora sobre la actuación de otros mensajeros con anterioridad a Pablo y a su misión entre los gentiles. Así pues, el paso más importante de que dejan constancia los Hechos, no será ni la desaparición de escena por parte de Pedro, ni tampoco la primera mención de Saulo/Pablo (7, 58) o su conversión (9), sino la amplia exposición del concilio de los apóstoles (15), en el que los apóstoles jerosolimitanos declaran el derecho y la necesidad de seguir misionando entre los gentiles, y promulgan claras líneas orientadoras en orden a realizar esta misión («decreto de los apóstoles», 15, 22 s; véanse más adelante, pp. 100 s). Hasta llegar a esta «divisoria de aguas», la exposición lucana decurre en dirección a Jerusalén; a partir de ahí marchará hacia el mundo de los pueblos y hacia Roma.

Ya el amplio espacio dedicado a la historia de Pablo manifiesta que el autor ha querido en su obra erigir un monumento literario al gran misionero de los pueblos. A primera vista, esto resulta tanto más sorprendente por cuanto no le otorga la designación de «apóstol». Sólo en un pasaje aislado es usada para referirse a Pablo y Bernabé (14, 4.14), pero dicho pasaje es probable que proceda de la tradición precedente, y su sentido es, además, el sentido general de mensajero, conocido también por las cartas de Pablo; es decir, no restringido aún al círculo de «los doce» elegidos por el Jesús terreno y completados en número mediante una segunda elección solemne (Hech 1, 15 s) tras la separación de Judas.

Esta observación de pasada remite de inmediato a la imagen del cristianismo primitivo y de su historia, que en conjunto domina la historia de los apóstoles: Jerusalén como lugar de la muerte, la resurrección y ascensión de Jesús, y como emplazamiento de la comunidad

primitiva, tiene también desde los comienzos un significado regulativo para la iglesia extendida por el mundo. Los doce conservan, por eso, una función rectora, controladora, garante de la tradición, también en las circunstancias (y precisamente entonces) en que el mensaje salvífico rebasa las fronteras de Judea y es llevado a Samaría (8, 5 s) y al mundo de los gentiles (10-11; 13 s). Unicamente tras haber sido legitimado por los primeros apóstoles jerosolimitanos es cuando Pablo iniciará su auténtica obra misionera de expansión por el mundo. Aun cuando él mismo no sea «apóstol», cumplirá así el cometido encomendado programáticamente por el resucitado mismo (1, 8).

Estrechamente vinculada a la posición de Jerusalén, está otra importante idea histórico-teológica, característica de Lucas: la continuidad entre judaísmo y cristianismo. Este último, santificado por la revelación divina y confirmado por el cumplimiento de las predicciones proféticas en la historia, representa la herencia legítima de la auténtica religión de los padres, a la que los mismos judíos han sido infieles. Por eso, en los Hechos, el Pablo lucano se confiesa hasta el final como fariseo fiel (26, 2 s), e intenta «así por la ley de Moisés como por los profetas» ganar para Jesús y para el reino de Dios a sus obstinados compatriotas (28, 23 s). En seguida se ve lo siguiente: éste no es ya el Pablo histórico, que menosprecia su procedencia del pueblo privilegiado de Dios, que estima como pérdida y basura su celo farisaico por la ley en razón de Cristo (Flp 3, 5 s), y predica a Cristo como el final de la ley (Rom 10, 4) y la justificación únicamente por la fe, no por las obras.

Con su imagen de historia, no sujeta a un examen crítico, y con su teología harmonizadora, Lucas es un representante del período postapostólico, que no sabía ya gran cosa de las luchas, problemas y experiencias de los tiempos de Pablo; en cualquiera de los casos, todas éstas no eran ya actuales. Es también de suponer que no conociera aún las cartas de Pablo, pues en ninguna parte

las cita ni alude a ellas. La recopilación y difusión de éstas no pudo haber empezado a gran escala sino hacia fines del siglo I.

Sin embargo Lucas pretende ser valorado también como historiador, aun cuando no en el sentido de la historiografía moderna sino de la antigua. El material de tradición de que disponía en orden a una presentación de la historia de la iglesia, era evidentemente de índole muy distinta a la del elaborado en su evangelio: carente de uniformidad, inconexo, llegado a él por vías desconocidas; no es posible constatar con seguridad si en este o aquel pasaje dicho material estuviera ya fijado de acuerdo con unas fuentes y hasta qué punto lo estuviera. En todo caso, noticias de valor histórico muy desigual, recopiladas por el autor y comentadas lo mejor que cabía: sobre acontecimientos, milagros y éxitos, sobre datos, itinerarios, lugares, comunidades, personas y similares. Sin embargo, no es tanto en este detalle como él se manifiesta como historiador en el sentido de su época, cuanto en el arte de la narración plástica y a menudo dramática de las escenas particulares. Sobre esto numerosos fragmentos del libro, que aquí no podríamos enumerar, ofrecen un elocuente testimonio. Entre los medios expositivos de la historiografía de entonces se cuentan los grandes discursos, característicos también de los Hechos (no menos de 24, casi un tercio del libro). No son borradores de sermones, bien paulinos bien de otra clase, ni dictados, ni tampoco extractos, sino que son creados por el autor e insertos en puntos álgidos y transiciones, y reflejan primariamente, aunque no sin relación alguna a la situación, circunstancia y audiencia, el mundo ideológico del autor, no el del orador correspondiente (ejemplos: sermón pentecostal de Pedro 2, 14 s; discurso de Esteban 7, 2 s; discurso de Pablo en el areópago 17, 22 s, y muchos otros).

De ello se sigue que Lucas, aun cuando relate y escriba como «historiador», muy difícilmente podrá ser considerado por la concepción moderna como testigo

fidedigno de unos acontecimientos reales. Las noticias exentas de sospecha habrá más bien que buscarlas en una serie de indicaciones dispersas, adicionales y poco llamativas; aunque, por otra parte, tales indicaciones no son escasas en número, y se ven muchas veces confirmadas por las cartas auténticas de Pablo. Durante mucho tiempo se pensó que, en determinados capítulos en los que la narración pasa inmediatamente de la tercera persona del singular a la primera del plural (16, 10 s; 20, 5 s; 21, 1 s; 27, 1-28, 16), cabía detectar con seguridad una fuente concreta y sólida, en forma de apuntes de un compañero de viajes (fuente de «nosotros»). Pero esta suposición es también quebradiza, porque los pasaje referidos no resultan realmente del resto del contexto ni en lo que hace a su vocabulario ni en lo que hace a su forma narrativa, y además este cambio repentino de estilo es también un medio de exposición vívida muy del agrado de la historiografía antigua en general.

De acuerdo con todos estos aspectos, al valor histórico de los Hechos habrá que juzgarlo así: de ningún modo sólo negativamente; los Hechos de los apóstoles siguen siendo una fuente de gran importancia para la historia de la iglesia primitiva y sobre todo de Pablo; únicamente que se trata de una historia a la que hay que valorar con sentido crítico y atendiendo a cada uno de los casos. Fuente histórica lo es primariamente por respecto a su época propia, con todos sus condicionamientos vitales y sus concepciones religiosas, en cambio continuo y general. A esta época el autor le presenta ante la vista la imagen ideal de la iglesia primitiva y de su historia, guiada como lo está por la providencia y el plan salvífico de Dios, y empujada hacia delante, paso a paso, por el Espíritu santo bajo el nombre y la palabra de Jesús. De este modo pretende él conferir a la iglesia un asiento firme en medio del mundo, y aprontarla para el juicio (17, 31) que, al final de todos los días, pronunciará el Jesús a quien Dios acreditó en su actuar terreno (2, 22) y que ascendió a los cielos.

4

EL EVANGELIO EN EL MENSAJE DE PABLO

1. *Para comprender las cartas de Pablo*

La historia de la literatura del primitivo cristianismo comienza con cartas, es decir, con un género literario de origen totalmente aliterario. El primero que se sirvió de esta forma de autocomunicación escrita, y sólo de ella, fue el apóstol Pablo. Nada hace suponer que jamás hubiera pretendido escribir otras obras literarias distintas, al estilo, por ejemplo, de los comentarios de su contemporáneo judío Filón, o del evangelio que los evangelistas redactaron con posterioridad a él. Su ejemplo como escritor epistolar, muchas veces imitado pero nunca igualado, hizo escuela bien pronto. A partir de él, la carta será el medio de comunicación más usual y especialmente característico de la literatura de la incipiente iglesia. 21 de los 27 escritos del nuevo testamento se han conservado en esta forma, 13 de los cuales —con razón o sin ella— transmitidos por la tradición bajo el nombre de Pablo. El mismo Apocalipsis de Juan está

confeccionado, en su introducción y su final, a modo de carta.

Al menos una parte considerable de las cartas que en el canon pasan por ser de Pablo, fueron sin discusión escritas por él mismo; o, más exactamente, dictadas. Entre ellas, sus grandes epístolas a los corintios y a los romanos, así como otras de menor amplitud, entre las que habría que enumerar al menos la primera a los tesalonicenses, la de los gálatas y filipenses, y otro tanto la pequeña carta escrita a Filemón desde la cautividad. En otros casos la composición paulina es discutible (2 Tes, Col, Ef); y en algunos hay razones contundentes en contra (1 y 2 Tim, Tit). Las cartas auténticas de Pablo son sin excepción verdaderas cartas, es decir, documentos de una comunicación viva, tanto si se trata —como la mayoría de las veces— de cartas nacidas como fruto de esa comunicación, cuanto si han sido compuestas en orden a crearla (Rom). En cualquiera de los casos, se hallan escritas por un autor determinado, movido de un motivo especial, y dirigidas a un círculo de lectores concreto —no a un público indeterminado—, es decir, son escritos condicionados y referidos a una situación, aun cuando el asunto en ellos tratado sobrepase con mucho los límites de la situación y del momento. Eso constituye el atractivo de estas cartas, pero dificulta también a los lectores posteriores su intelección. Así pues, están de hecho ligadas a una época. Las experiencias y problemas, el lenguaje, concepciones, ideas y formas de pensar del autor y de los destinatarios, emplazados como lo estaban en medio del mundo de entonces, no son ya sin más los nuestros. Muchas de las alusiones, referencias e incluso puntos que se deseaba destacar y que los primeros lectores entendieron de inmediato y sin necesidad de comentarios, precisan para nosotros de una aclaración, o de lo contrario siguen siéndonos oscuros.

No sería lícito salvar esa distancia histórica de un salto galante. Esta tendencia se halla ampliamente extendida entre nosotros, como lo muestran por ejemplo

muchas traducciones modernas y un cierto argot de púlpito y de escuela. Se cree así conseguir que Pablo y otros testigos del primitivo cristianismo hablen al presente, y no se cae en la cuenta de que, en realidad, se les está quitando la palabra de la boca. Obrando así, lo único que se hace es entorpecer precipitadamente la escucha del posible oyente. Al igual que cualquier otro escrito bíblico, las cartas paulinas vetan este tipo de trato fraternizador, de tú a tú, por así decir, pero a quien esté seriamente interesado por ellas le posibilitan, y a menudo de sorprendente manera, el pasar por encima de tantos siglos y el participar del movido diálogo entre el apóstol y sus comunidades. Correctamente entendido, el condicionamiento temporal de las cartas no justifica pues el veredicto global de que ya no sean actuales. Lo que más bien hace, en cada caso según su contenido, es precisamente atraer la atención sobre su actualidad, por cuanto las cartas no tratan el mensaje cristiano a-temporalmente, sino que hablan a la vida, las experiencias, las formas de conducirse y de extraviarse, las necesidades y esperanzas de los destinatarios, y, expresa o tácitamente, hacen también hablar a éstos.

Sin embargo, calificar a las cartas paulinas con el apelativo de «escritos de ocasión, temporalmente condicionados», es caracterizarlas muy prematuramente y de una manera insuficiente y equívoca. No se atina así con la peculiaridad y posición especial que detentan dentro del marco de la literatura epistolar de la antigüedad. Piénsese tan sólo en cuáles de las categorías que nos son usuales, resultan inaplicables a estas cartas. No son ni cartas privadas a un grupo conocido de correligionarios —compuestas, a ser posible, tras acabar el trabajo, y con el fin de cultivar las relaciones sociales y personales—, ni escritos informativos, ni declaraciones eclesiástico-magisteriales, ni escritos teológicos doctrinales, ni borradores de sermones, ni notas de orientación para la misión entre los gentiles, ni nada que se parezca a todo esto.

En el fondo, el fenómeno de sus cartas es, en cuanto tal, pero más aún en su confección, expresión e instrumento del contenido invariablemente específico para el que Pablo se sabe llamado como apóstol: durante el tiempo limitado del mundo, y hasta la llegada de la parusía, llevar a los pueblos de la gentilidad el mensaje de Cristo como *kyrios* del mundo y salvador de todos. Ya el mero hecho de que tuviese que servirse de la correspondencia en tan asombrosa medida, resulta significativo. Las cartas que hoy día se conservan, y esto puede probarse, son tan sólo una parte de dicha correspondencia; su extraordinaria extensión refleja la comprensión que Pablo tuvo del evangelio y de su vocación propia. La universalidad de su cometido, así como la premura del tiempo, no le permitían una permanencia duradera en cada una de las comunidades y sus alrededores. Se veía por ello obligado, tras un espacio de tiempo más o menos breve, a seguir adelante, a confiar a otros la prosecución de lo iniciado y ayudar en sus necesidades y cuestiones a las comunidades aún jóvenes, inestables en muchos aspectos, mediante el envío de colaboradores, visitas incidentales fugaces y sobre todo mediante sus cartas.

Verdad es que todas las comunidades a las que Pablo se dirige con sus cartas, no representan sino un insignificante grupo de creyentes conversos, en medio de todo el oprimente entorno pagano, separado además del seno protector de la sinagoga judía y perseguido por ella, es decir, múltiplemente amenazado desde fuera y desde dentro; pero, a pesar de esto, cada comunidad es considerada por Pablo como vanguardia y sede de toda una región: Galacia, Macedonia, Acaya (más o menos el ámbito de la Grecia clásica, convertida en el ínterin en provincia romana), Asia (la región costera de las ciudades del Asia Menor) y por fin Roma misma como capital del imperio y como puente hacia el oeste más alejado (España; véase luego pp. 116 s). Sería, sin embargo, por completo equivocado el imaginarse al apóstol como

predicador falto de todo plan, corriendo alocadamente para aquí y para allá, empujado de su fantasía apocalíptica calenturienta o de su temperamento inestable, como un «reportero raudo», si se quiere. Sus cartas muestran hasta qué punto, y en períodos de tiempo breves, se desarrollaron entre él y sus comunidades unas relaciones profundas de confianza y amor, o, en otros casos, de desconfianza, fuertes tensiones, e incluso honda separación. Pasando por encima de distancias espaciales y temporales, Pablo se preocupa por sus comunidades e incluso por miembros particulares de ellas hasta consumir sus fuerzas físicas y anímicas, conoce sus situaciones individuales, su perseverancia o prevaricación, y está al corriente de todo de un modo sorprendente. Todo esto se trasluce claramente en sus cartas; pero siempre desde la perspectiva del acontecimiento de Cristo, en el que han sido incluidas y del que participan todas sus comunidades mediante la palabra salvífica que se les predicó, comprendiéndose entre ellas a los mismos gálatas ya en fase de apostasía, así como a los corintios, sucumbidos casi bajo la seducción de espíritus fanáticos y maestros de errores. Aun en ese mismo estado de confusión extrema, siguen valiendo para él como llamados por Dios y propiedad de Cristo.

A excepción de una, todos las cartas auténticas de Pablo están dirigidas a comunidades y con toda seguridad eran leídas en asambleas culturales, escritas así en cumplimiento de su cometido como apóstol llamado por Dios y esclavo de Jesucristo. Pero incluso la pequeña carta a Filemón, escrita como lo está personalmente, no es tampoco una carta privada normal. Se halla dirigida a un colaborador del apóstol y a su comunidad doméstica, con un motivo especial. Al parecer, un esclavo de Filemón, tras haber desvalijado la caja de su amo, había puesto tierra de por medio buscando asilo cabe el apóstol, encarcelado probablemente en Efeso. Este, en su carta, pone en orden el enojoso asunto, pero significativamente escribe aquí también como «prisionero de

Jesucristo», y se remite a su paternidad espiritual para con el «desaprovechado» (alusión a su nombre Onésimo, que significa el provechoso), convertido entre tanto a la fe, para posibilitarle así la readmisión, y no como esclavo sino como hermano querido; para Pablo mismo, Filemón será en adelante un «Onésimo». Así esta pequeña carta constituye a la vez una aportación sumamente aleccionadora respecto a la tan discutida cuestión de la esclavitud en el primitivo cristianismo.

En lo que hace a su forma, las cartas de Pablo recogen —sobre todo en la introducción y despedida— elementos acuñados por el formulario epistolar de la antigüedad, especialmente el oriental y judío (remitente, destinatarios, saludos, deseos). Pero ya la manera como el autor se presenta a sí mismo, menciona a sus colaboradores como co-remitentes, se dirige a los destinatarios respectivos, y varía el saludo haciéndolo aparecer como aliento de salvación, resalta inconfundiblemente frente al resto de la literatura epistolar antigua. Las cartas de Pablo derivan también de lo tradicional en el hecho de que muchas partes suyas poseen un carácter netamente magisterial, interpretan pasajes escriturísticos (por ejemplo Rom 4; 1 Cor 10, 1 s; Gál 3-4), desarrollan grandes nexos teológicos (Rom 9-11 y otros), recapitulando el mensaje salvífico a tenor de ellos, o en giros breves y concisos (Rom 1, 3 s; 1 Cor 15, 3 s, etc.). Hay también otros fragmentos apocalípticos conservados en estilo tradicional (1 Cor 15, 20 s. 51 s; 1 Tes 4, 15 s), exhortaciones éticas formuladas en su estilo preciso (parenesis) sin relación expresa a una situación concreta (el llamado catálogo de virtudes y vicios; las tablas domésticas).

En esta su conformación como instrumentos y documentos del ministerio apostólico, son también las cartas una genuina creación del cristianismo primitivo, especialmente de Pablo, y por tanto observan una analogía con el género literario de los evangelios, específicamente paleocristiano pero no basado en Pablo (cf. más arriba, pp. 41 ss; 54). Cuán fuertes fueran las repercusiones de

las cartas paulinas, lo muestra ya el *corpus* de escritos canónicos y extracanónicos de la posterior iglesia incipiente. Suposición ésta que no queda debilitada por el hecho de que las cartas del apóstol difícilmente se habrían difundido en recopilaciones por ámbitos algo dilatados de la iglesia ya durante la vida de Pablo o inmediatamente tras su muerte. Este proceso de publicación, en cuanto podemos apreciarlo, no se llevó a cabo a gran escala sino unos cuantos decenios más tarde. El intercambio que las comunidades hicieron entre sí de este y de otros materiales de tradición, tuvo sin duda que realizarse considerablemente más lenta, accidental y esporádicamente de lo que inconscientemente suponemos.

Muchas de las «cartas» neotestamentarias posteriores, sólo son evidentemente cartas en su ropaje externo, pero de acuerdo con su contenido hay que atribuirlas a otros géneros literarios distintos: ordenaciones comunitarias (cartas pastorales); homilías, es decir, sermones (carta a los hebreos); colecciones de sentencias éticas (carta de Santiago); escritos apocalípticos polémicos y doctrinales (carta de Judas, segunda carta de Pedro). En muchos casos, naturalmente, los límites entre estos géneros literarios son borrosos. Como artificio literario, la carta fue ya del gusto de la antigüedad (cartas de filósofos; Horacio, etc.), y bajo esta forma se ha conservado incluso en la literatura moderna (véase el *Werther* de Goethe).

Las cartas de Pablo se distinguen de todo el epistolario artificial por su calidad de verdaderas cartas. De ahí que sólo resulten comprensibles cuando se las lee en el contexto de la historia de Pablo y de sus comunidades. Resultará, por tanto, conveniente que aquí las tratemos bajo este aspecto, no en su secuencia canónica. Tan sólo así cobran un perfil neto, empiezan efectivamente a hablarnos y dejan de ser mero depósito ilustre de lecturas cúlticas y sentencias religiosas. Por desgracia, y debido a una larga tradición, nos hemos acostumbrado a tomarlas sólo de ese modo. Las consecuencias, como bien se

sabe, no se han hecho esperar: tanto Pablo cuanto otros numerosos testigos del primitivo cristianismo se han convertido para el actual lector de la Biblia en una galería de figuras sacras extrañas y desindividualizadas, sin carne ni sangre, sin un perfil particular, atribuyéndoseles a las unas o a las otras este o aquel atributo legendario o lema particular, como con mayor o menor acierto las presentó el arte paleocristiano y medieval.

2. *La historia de Pablo y el tema fundamental de su mensaje*

El que expongamos aquí las cartas de Pablo en el contexto de su vida y actuación, no pretende en modo alguno colaborar al difundido error de que, en primera y última instancia, constituyan una decantación de sus vivencias subjetivo-personales, de las aptitudes de un visionario, de las experiencias internas de un judío fracasado en sus intentos ético-religiosos de perfección, o algo por el estilo. Verdad es que su tradición y procedencia, su medio social, los influjos de su formación, dotes particulares e idiosincrasia, manifiestan en muchos pasajes de sus cartas la inconfundible individualidad de Pablo, su espíritu diferenciado, e incluso la pasión a menudo impulsiva y arrebatada de su temperamento. Mas, a pesar de ello, no nos es lícito interpretarle a él y a sus cartas con ese criterio, ni remitirnos tampoco en ningún caso a su supuesta evidencia sin necesidad de analizarlas, porque así, paso a paso, vendríamos a hacer violencia al texto mismo. Su propia persona y la historia de su vida hablan en el conjunto de sus cartas sólo esporádicamente, aun cuando a veces lo hagan en pasajes importantes, que por otra parte no tienen como único cometido suyo sino el de explicar ejemplarmente el acontecimiento de Cristo que a todo el mundo ha afectado.

Desde esta perspectiva, sí que la historia de su vida y actuación posee gran importancia para la intelección

de sus cartas. Están escritas sin excepción ninguna durante una fase posterior y relativamente corta —no más de seis o siete años— de su labor misionera, antes de ser hecho prisionero en Jerusalén durante su última visita (alrededor del 56-57 d.C.), tras la cual, probablemente a comienzos de los años sesenta, sufrió el martirio en Roma bajo Nerón. No obstante, ninguna de las cartas de Pablo resulta verdaderamente comprensible sin una ojeada retrospectiva a la época, aproximadamente tres veces más larga, de su historia inmediatamente posterior a su vocación y llamamiento al apostolado. Así pues, habremos de incluir aquí aunque no sea más que un breve esbozo de ella.

Ni las cartas ni los Hechos de los apóstoles contienen dataciones exactas. Sin embargo, en virtud de la mención que se hace del procónsul Galión (Hech 18, 12), cuyo período de gobierno en Acaya consta por algunos escritos (con suma probabilidad, los años 51-52 d.C.), la primera estancia de Pablo en Corinto, con su duración de año y medio, puede ser datada de fines del 49 a principios de verano del 51, y, a partir de este único punto fijo en la cronología paulina, cabe también, a base de otras indicaciones dispersas, calcular con mayor o menor exactitud las fechas anteriores y posteriores de la historia de Pablo y del cristianismo primitivo.

Aun cuando las cartas nunca fueran escritas con intención autobiográfica, y en consecuencia sólo permitan una reconstrucción fragmentaria de la «vida» de Pablo, también en este aspecto aportan numerosos datos, y en todo caso constituyen la fuente auténtica más cualificada a tenor de la cual han de evaluarse las demás noticias. Esto, como ya mencionamos, tiene también validez por lo que respecta a los Hechos de los apóstoles y a las tradiciones en ellos elaboradas. Estas tradiciones muestran que, tras la actuación y la muerte de Pablo, en determinados círculos comunitarios se narraba toda una serie de particularidades de su vida y también, sobre todo, de cosas asombrosas sobre los éxitos y mila-

gros de este gran hombre, naturalmente desde la perspectiva idealizada de los grandes hombres de Dios, a la manera como eran asimismo celebrados en el mundo pagano circundante. A estas tradiciones, de cuya fantástica proliferación ofrecen numerosos ejemplos los posteriores hechos apócrifos de Pablo, Lucas les confirió un espacio no pequeño y las configuró además a su manera, a tenor de su concepción postapostólica de la historia. Sin embargo, tras un examen crítico de todas estas tradiciones, se pone de manifiesto que Lucas aporta asimismo muchas noticias fidedignas y plausibles sobre la historia de Pablo.

Nacido probablemente hacia el cambio de siglos en Tarso de Cilicia, hijo de una familia judía de la diáspora helenística (Hech 22, 3), Pablo no sólo fue fiel a su origen sino que, por decisión propia, se hizo fariseo seguidor estricto de la ley, y así permaneció hasta pasada la muerte de Jesús y los comienzos de las primeras comunidades jerosolimitanas y helenísticas (Flp 3, 5 s; Gál 1, 13 s, etc.). En rigurosa consecuencia con el camino iniciado, persiguió a la comunidad de Jesús, según él mismo menciona repetidas veces (Gál 1, 23; Flp 3, 6; 1 Cor 15, 9; cf. Hech 9, 1 s; 24, 4 s; 26, 9 s), aun cuando ciertamente de otro modo a como Lucas se lo imaginó más tarde. El relato de este último atribuye a la autoridad de los sumos sacerdotes una jurisdicción extendida incluso sobre comunidades sinagogales extrajudaicas (¡Damasco!), que nunca detentaron de esa forma. En lo que hay que pensar, más bien, es en castigos corporales y expulsión de la sinagoga, como más tarde Pablo mismo sufrió reiteradas veces en su propio cuerpo (2 Cor 11, 24).

Sobre los motivos de su celo contra los cristianos, algunos pasajes como Gál 1, 13 s y Flp 3, 5 s nos ofrecen información clara; en ellos, Pablo menciona su antigua actividad perseguidora relacionada con su celo por la ley. Así pues, tanto los adeptos de Jesús como Jesús mismo eran para él destructores de la ley. Naturalmente, los se-

guidores de Jesús que permanecieron en Jerusalén, es imposible que en conjunto pudieran parecerle a Pablo enemigos de la ley y blasfemos. Estos, apóstoles en comunidad bajo la dirección de los primeros apóstoles, se mantuvieron fieles a la ciudad santa, al templo y a la ley, como narran sin duda correctamente los Hechos de los apóstoles, sin que se les pasara por mientes salirse de la unidad del pueblo privilegiado de Dios. En primera instancia, lo que los diferenciaba de los restantes judíos era tan sólo su fe en que el Jesús fracasado en la cruz había resucitado y retornaría en breve como mesías. Para los judíos esto constituía a lo sumo una ilusión peregrina, pero no una razón para incoarles proceso y expulsarlos. Tales extravagancias apocalípticas las hubo también después. El ataque intolerable a los fundamentos de la religión judía y, paralelamente, la profunda crisis dentro de la comunidad primitiva no habrían de venir sino más tarde, aunque en realidad muy pronto, con la aparición de la tendencia radical judeo-helenística bajo la dirección de Esteban (Hech 6-7). Esta tendencia vino a poner radicalmente en cuestión la pretensión salvífica del pueblo judío e hizo así estallar la primera persecución cristiana, en cuyo decurso surgieron asimismo las primeras comunidades pagano-cristianas en Siria (Damasco, Antioquía). En líneas generales, este proceso de propagación del mensaje salvífico, con su carácter epocal para la historia del primitivo cristianismo y de Pablo, puede ya observarse también en los Hechos de los apóstoles (Hech 8-9; 11, 19 s), si bien Lucas no pudo formarse más que una idea insuficiente de ello, tendiendo a armonizar las antítesis de antaño.

En este contexto se encuadra el hecho, confirmado por Pablo mismo y por los relatos lucanos, de que su enconado celo persecutor se centrara sobre los cristianos de Damasco, y tanto el giro de su vida como su vocación a apóstol de la gentilidad ocurriera en esta ciudad o en torno a ella. Cómo se preparó esto en particular, cómo y cuándo trabó conocimiento por primera vez con el men-

saje cristiano, y cuáles fueron las oposiciones que tuvo que vencer, son todas ellas cuestiones sobre las que las fuentes callan, por mucho que la pregunta pueda resultar apremiante. Pero, si bien no hay posibilidad de responderla, la pregunta es asimismo carente de importancia en relación con el asunto sobre el que el mismo Pablo vuelca su interés. Lo que podemos afirmar con seguridad, es tan sólo esto: su conversión y vocación no acaecieron bajo el influjo directo de la predicación del Jesús terreno; Pablo jamás tuvo un encuentro con él (2 Cor 5, 16). Pero tampoco acaecieron como un proceso cognoscitivo de maduración paulatina, a lo largo del cual se hiciera por fin consciente, en una crisis interna, de la futilidad de todos sus anteriores desvelos por la justicia legal. Esta extendida opinión se funda en la falsa y repetida interpretación autobiográfica de Rom 7, 7-25. Pablo sin embargo habla aquí no de su propia historia mal empleada, sino en general de la perdición del hombre bajo el pecado, la ley y la muerte, y, concretamente, mirándolo todo a la luz del acontecimiento de Cristo. En realidad, lo que vio claro en la aparición del Señor resucitado y glorificado que un día le ocurrió en Damasco, no fue el error e inferioridad de la ley sino más bien la magnitud de la gracia de Dios, y no tan sólo como intervención de Dios en su vida personal, sino como acontecimiento liberador que cambiaba el mundo (Gál 1, 15 s). Llevar a cabo esto entre los pueblos de la gentilidad habría de constituir a partir de ahora el cometido y el tema de su teología, compendiada en su mensaje sobre la revelación de la *justicia de Dios* no por las obras de la ley sino sólo por la fe, sólo por Cristo (Rom 3, 21 s). Formuladas en un lenguaje judío extraño, y desgastadas por una larga tradición cristiana, estas ideas no le son ya accesibles sin más al hombre actual, sobre todo habida cuenta de que al pensamiento moderno se le asemejan completamente supeditadas a otra cuestión previa y preferente respecto a si Dios exista o no. De este modo pasan por ser anticuadas, superadas, toda vez que

se hallan ligadas a unos presupuestos cosmovisivos que ya no son los nuestros. La existencia de Dios Pablo de hecho no la discute. Sí que impugnaría, sin embargo, el que pueda en ningún caso presentarse como un problema cosmovisivo. En su doctrina sobre la ley y sobre la justificación que acaece únicamente por la fe, Pablo en realidad supera esa forma de interrogación y de pensamiento «modernos». Porque, en cualquiera de los casos, se guía por la idea de que de Dios únicamente puede hablarse hablándose a la vez del mundo y del hombre; y, a la inversa, del hombre y del mundo únicamente preguntando por Dios. En este campo de tensión —de trascendencia recíproca, por así decir— de la aproximación de Dios al hombre y del giro del hombre hacia Dios, es donde se mueve todo su pensamiento, pero nunca en el sentido de una reflexión teórica atemporal, no, sino siempre de cara a la historia de Jesucristo concerniente al mundo. Y ello significa: de cara a este Jesús que, según todos los módulos humanos, fracasó en la cruz (1 Cor 1, 18 s). De él dice el evangelio paulino, en su calidad de «palabra de la cruz» y mensaje de la «justicia de Dios»: no es este Jesús, ni Dios tampoco, ni siquiera su ley, los que han fracasado, sino el hombre, tanto judío como gentil, en su intento consciente o inconsciente, piadoso o supersticioso, de integrar a Dios, por así decir, en la vida propia.

Este impulso, ya tosco ya sublime, hacia la autoafirmación, la autoconfirmación, el porfiado recabar un sentido último de existencia al esfuerzo propio, es el motor que se esconde en la vida de todos. El hombre desea así cimentar su vida, conferirse una validez, claramente ejemplificada en el celo de los judíos, satisfacer la ley de Dios mediante sus «obras». A este afán, la revelación de la justicia de Dios le pone su término. En ella, Dios es y sigue siendo el juez que pronuncia la última palabra sobre el hombre. Pero la imagen de una justicia ciega que deja de lado al hombre mismo y sopesa tan sólo sus obras, no es aplicable a Dios. Dios precisa-

mente no pierde al hombre de su vista, sino que le crea un derecho, le hace poseer una validez y le acepta incondicionalmente a pesar de la enemistad que éste le muestra. Ese es el sentido del acontecimiento de Cristo. Al hecho de saberse aceptado y apropiarse este sí de Dios al hombre en un sí igual de incondicional y sin reservas a la gracia de Dios, Pablo lo llama fe.

Así el hombre ha topado salvíficamente con su liberación, ha sido «rescatado» (Gál 4, 5) de la esclavitud a que lo tenían sometido las fuerzas del mundo y de la vida.

El supuesto fin de este Cristo es en realidad el fin de la ley en cuanto vía de salvación (Rom 10, 4). Porque la ley, si bien dada al hombre para vida (Rom 7, 10) y llamándolo como creatura, le alcanza en realidad como a quien se sustrae de su creador por todos los medios pensables, y como aquel sobre quien pesa la maldición de la muerte, en la ilusión de una libertad autónoma. Para Pablo, es el evangelio quien primero ha arrojado una luz sobre esto: el hombre, que debe su vida y tiene que agradecérsela a Dios, sigue constantemente siéndole deudor en su permanente y esclavizada ligación a sí mismo y al mundo. Pero, en favor de este hombre que nunca es capaz de decidirse por Dios, Dios se ha decidido ya y lo ha liberado por Cristo a una nueva vida en el mundo (Gál 5, 1.11, por ejemplo).

La muerte de Cristo y su exaltación a *kyrios* de todas las cosas significa la anulación de este anatema (Gál 3, 13). Exponenciado hasta el límite de la paradoja, es esto lo que se afirma en el giro «justificación del impío» (Rom 4, 5).

Debido al influjo de la escena de la conversión de Pablo, narrada tres veces en los Hechos de los apóstoles con toques dramáticos secundarios (9, 1 s; 23, 3 s; 26, 9 s), nos hemos acostumbrado a hacer que su visón de Cristo a las puertas de Damasco constituya el tema enteramente dominante de su predicación y misión. De hecho sí que está insolublemente ligada al suceso de su

cambio de vida y su vocación (1 Cor 9, 1; 15, 8). Pero no es esta visión suya lo que constituye el contenido de su predicación y teología. Visiones las tuvo también Pablo en otros momentos (2 Cor 12, 1 s), mas no es sino con cierta resistencia como habla de ellas, e impugna expresamente su fuerza kerigmática testimonial. Asimismo, las diferencia a todas ellas de la aparición pascual de Cristo, y, allá donde habla sobre esta aparición, se menciona a sí mismo en conexión con los restantes apóstoles que dan testimonio de la resurrección de Cristo y confirman así el mensaje de la fe. Pero lo decisivo y totalmente peculiar es, sin embargo, la idea que compendia su mensaje de justificación, a saber, la de que el significado salvífico de Cristo abarca a todo el mundo; idea ésta que, bajo esa forma, de ningún modo fue desde un principio patrimonio común de la comunidad primitiva y de los primeros apóstoles jerosolimitanos.

Su comprensión específica del mensaje de Cristo y, parejamente, su cometido propio como apóstol de los gentiles, Pablo los expuso muy diversamente en su misión y en sus cartas, atendiendo no en último término a la peculiaridad de las comunidades a las que se dirigía, así como al estado de su fe. Sus cartas deparan, por tanto, un amplio espectro de ideas y líneas teológicas que no permiten ser conjuntadas en un sistema bien abastecido. No obstante, su doctrina de la justificación representa el nervio, oculto o visible, de su mensaje. Y ello no a partir del instante —como falsamente se ha afirmado— en el que tuvo que entrar en dura polémica con las concepciones judías y cristiano-judaizantes, aun cuando sea verdad que estas luchas posteriores contribuyeran a la maduración de su doctrina. En sus características fundamentales, esa doctrina determina su proceder y su labor misionera desde el momento ya de su vocación.

Sólo así resulta comprensible el hecho tan notable, totalmente velado en los Hechos de los apóstoles, pero atestiguado por Gál 1, 12 s, de que tras su con-

versión Pablo no marchara a Jerusalén para recibir allí un adoctrinamiento más en detalle cabe los primeros apóstoles. Por el contrario, partió de inmediato a proclamar el mensaje salvífico entre los gentiles, primero en la Arabia, es decir, en el reino helenístico de los nabateos (aproximadamente la actual Jordania), o sea, no como a menudo se lo ha imaginado a meditar solitariamente en el desierto. Esta es la primera fase de su misión, que duró varios años, no fue al parecer muy fructífera y terminó con su persecución (2 Cor 11, 32 s); fase que en los Hechos de los apóstoles no ha dejado absolutamente ninguna huella. Pero incluso durante largos años (en total unos quince) se mantuvo premeditadamente alejado de Jerusalén, y continuó su labor misionera en los países gentiles de Siria, Cilicia y finalmente Antioquía. Durante este largo período sólo tiene lugar una breve visita incidental a Pedro (Kefas), de cuarenta días de duración. Esta llamativa distancia con respecto a los jerosolimitanos se basaba, a todas luces, en el hecho de que, durante aquellos primeros años, Pablo aún no podía esperar de ellos mucha comprensión en lo que hacía a un evangelio liberado de la ley y valedero también para los gentiles. De otro modo, habría que suponerle —lo que repugna a sus auténticas intenciones— una testaruda y refractaria insistencia en su revelación privada a las puertas de Damasco; pero entonces, basado solamente en esa revelación y despreciando desdeñosamente la tradición sobre Jesús tal como la conservaban los apóstoles primitivos, tendría por fuerza que haber puesto en tela de juicio su propia labor misionera de más de quince años. Peor, sin embargo, no podría interpretársela.

Pablo estuvo muy interesado por la primera comunidad jerosolomitana y por la unidad eclesial de judíos y gentiles; nada hace suponer que hubiera jamás querido instituir algo así como unos círculos aislados de misterios cristianos. Esto lo documenta la convención de los apóstoles en Jerusalén (hacia el 48 d.C.), la cual, según

el relato detallado de Gál 2, 1-10, así como de Hech 15, constituye con toda probabilidad el acontecimiento más importante en la historia del primitivo cristianismo. Aquí se puso sobre el tapete la cuestión de si el evangelio liberado de la ley, que Pablo predicaba, había de tener pleno derecho en la iglesia, y si los gentiles deberían ser miembros perfectamente legales de la iglesia, sin antes haberse integrado al «pueblo de Dios» judío aceptando la circuncisión como signo de la alianza veterotestamentaria. Tras una dura lucha, de la que Hech 15 no deja presentir nada más, Pablo consiguió sacar de los apóstoles un sí pleno, haciendo así que las comunidades pagano-cristianas quedaran reconocidas no sólo mediante cierto compromiso ambiguo, aunque, no obstante, sin hacer que los jerosolimitanos tuvieran que convertirse en «paulinos», ni impugnar su labor misionera entre los judíos.

Entre los más importantes resultados del concilio de los apóstoles se cuenta también, a la inversa, según el relato de Pablo, el reconocimiento de la primitiva comunidad jerosolimitana y de sus características distintas por parte de las comunidades pagano-cristianas representadas por Bernabé y Pablo, y parejamente la confesión de su pertenencia a la unidad de la iglesia por encima de todas las diferencias reales. Según Gál 2, 10, esto quedaría rubricado mediante un donativo de los pagano-cristianos en favor de los pobres de Jerusalén, por cuya colecta Pablo se interesó con gran preocupación y celo en las comunidades de su misión posterior. Dicha colecta habría de obtener en su ulterior historia un significado tan simbólico como fatal (véase más abajo, pp. 119 s).

El relato posterior de Lucas (Hech 15) sigue resaltando en su valor esta conferencia jerosolimitana como un acontecimiento de primer rango en la historia de la iglesia, pero tanto en la exposición de su decurso cuanto en la estimación de sus resultados es inaprovechable. Sobre una lucha entre ambas partes pactantes, no se habla ya. La cuestión de la circuncisión pasa desde el principio

por ser cuestión resuelta y vindicada tan sólo ulterior e innecesariamente por un grupo de fariseos testarudos. En cambio Pedro (¡y *éste* en cuanto inaugurador de la misión entre los gentiles!) y otro tanto Santiago están desde el primer momento de parte de Bernabé y Pablo, pronunciando discursos de corte paulino (vulgarizado). De acuerdo con la concepción lucana de historia, éstas son las figuras que establecen la pauta (véase arriba, pp. 79 s).

Para concluir, promulgan las normas directivas de la misión entre los gentiles, bajo forma de un «decreto apostólico» (15, 19 s. 23 s), según las cuales los paganos aceptados en el futuro habrán de cumplir con un mínimo de preceptos judíos rituales. Esto se halla en contradicción clara con las declaraciones propias del apóstol («no nos hicieron ninguna clase de imposiciones»: Gál 2, 6) y con la praxis misionera posterior de Pablo. A todas vistas nos encontramos aquí con un arreglo posterior y relativamente liberal de las comunidades judeo-cristianas, del que el Pablo real nada supo todavía. Según el relato de este último, auténtico sin duda alguna, el resultado de la convención consistió en una concesión ilimitada de libertad para su proclamación del mensaje salvífico entre los gentiles.

Todos estos datos y hechos históricos no sólo jalonan el decurso externo de la «vida» de Pablo, sino que son en realidad una historia hecha fe. Esto es también lo que netamente se perfila en el sesgo y plan de su misión universal, ya concebida con toda claridad a partir de la convención apostólica. Tras lo que suele llamarse su segundo viaje de misión (según la narración incompleta de los Hechos de los apóstoles; de acuerdo con las cartas, emprendió bastante más de tres viajes), y concretamente después de su primera estancia en Galacia, Pablo tuvo ya que haber concebido a Roma y al oeste del imperio como su objetivo lejano. En favor de ello habla su travesía rectilínea del Asia Menor (Hech 16, 8.10), su paso por Filipo y Macedonia, y, desde ahí,

su itinerario posterior por la via Egnatia que unía el oriente con Roma; esta ruta imperial de Filipo a Iliria pasando por Tesalónica (Rom 15, 19), conducía allende el Adriático hasta Bríndisi y Roma, prolongándose más que la famosa via Appia. Sí que en las comunidades particulares que en el ínterin fundó con su predicación, tuvo Pablo que detenerse algo más de tiempo de lo que dejan suponer las indicaciones correspondientes de los Hechos de los apóstoles. Pero al extensísimo plan de su misión nunca lo perdió de vista (Rom 1, 13 s; 15, 22 s), a pesar de que, debido a la persecución de Tesalónica, se viera obligado a posponer la ruta iniciada retirándose al interior de Grecia, hasta que llegara el momento en que creyó poder reemprender su plan de Roma (véase más abajo, pp. 118 s).

Otra vez aquí, al hilo de su propia historia, vuelve de nuevo a mostrarse la fe y la comprensión del evangelio que tuvo el apóstol: la fe en Cristo como Señor y salvador de todos, la expectación de su próxima parusía, y la confianza incondicional en que el evangelio, una vez proclamado y convertido en contenido vital de una comunidad, posee la fuerza de seguir penetrando y llegar a incluir en el reinado de Cristo a comunidades enteras, rebasando los límites de las comunidades locales particulares.

3. *Las cartas de Pablo en el marco de su historia*

En el fecundo período de tan sólo media decena de años, que sigue a la precipitada partida de Pablo de Tesalónica (Saloniki), tiene lugar su más importante actividad misionera en la mitad oriental griega del imperio. Posiblemente le vino impuesta por la fuerza de las circunstancias externas, en contra de su plan inicial de misión (véase arriba, p. 102), pero esta época la aprovechó con gran intensidad. En ella se lleva también a efec-

to la composición de todas las cartas que se deben a él mismo. Son de un carácter completamente diverso las unas de las otras, y manifiestan hasta qué punto el apóstol modifica en distintas variaciones el evangelio a él encomendado, lo actualiza y expone sus ideas en toda una serie de orientaciones, de acuerdo en cada caso con la situación de sus comunidades.

a) La carta más antigua —y, en general, el documento escrito más antiguo de todo el nuevo testamento— es la *primera carta a los tesalonicenses*, redactada en seguida de llegar el apóstol a Corinto (comienzos del 50). Las prometedoras primicias de la comunidad pagano-cristiana de Tesalónica, de la que Pablo se acuerda con gratitud (1, 2-2, 14), están todavía próximas, y tampoco ha pasado aún mucho tiempo de las primeras hostilidades por parte de los paganos que obligaron a Pablo a la huida (Hech 17, 5 s), como ya antes había ocurrido en Filipo (2, 2). Así es como, preocupándose por la comunidad, envía desde Atenas a su colaborador para robustecerla, y a la vuelta de éste a Corinto escucha de su boca buenas noticias, mas también algunas cuestiones a las que los tesalonicenses están dándoles vueltas. La muerte de algunos miembros de la comunidad ha suscitado entre ellos la inquietud de que quienes durmieron antes de la próxima y prometida parusía del Señor, pudieran verse excluidos de la salvación del tiempo final. La aparición de este temor muestra cuán realísticamente debió haber hablado el apóstol mismo sobre la proximidad del regreso de Cristo, como para que sus oyentes no hubiesen aún caído en la cuenta de la idea de muerte y resurrección. Así pues, Pablo tiene aquí que dar por primera vez una respuesta a esta pregunta. La respuesta contiene unas representaciones apocalípticas sobre el fin del mundo y la parusía de tipo sumamente exponenciado, pero intenta tan sólo sacar la consecuencia del mensaje de la resurrección de Cristo. Ninguno de los que sobreviven o durmieron en la fe se perderá; transformados o resucitados, todos juntos «alcanzarán» al

Señor que vendrá del cielo (4, 13 s). La cuestión de muerte o vida se convierte así en una cuestión sin importancia. Pero asimismo queda relativizada otra cuestión a la que no se da respuesta, es decir, la del tiempo y hora de la parusía. Lo apremiante es tan sólo la perseverancia de los creyentes como hijos del «día» y de la «luz», «tanto si velamos como si dormimos» (o sea, si estamos vivos o muertos), y la esperanza cierta de que eternamente estaremos cabe el Señor (5, 1 s). En la primera carta a los corintios, Pablo expuso estas ideas de una forma doctrinal. En cambio, su carta anterior a Tesalónica no es aún de ningún modo un escrito doctrinal auténtico, ni contiene todavía ninguna resonancia explícita de su doctrina sobre la justificación. Lo que determina su contenido es la consolidación de la comunidad en su inicial conversión de los ídolos paganos al Dios vivo y verdadero y a la salvación que ha hecho accesible Jesús (1, 10; 4, 1 s; 5, 9).

Sobre la *segunda carta a los tesalonicenses*, muchos investigadores actuales la atribuyen con razón a otro autor posterior distinto de Pablo, ya que en largos pasajes es excesivamente «paulina», podría decirse; lo que en nuestro caso significa: esta carta resulta totalmente inusual en Pablo mismo, ya que imita a la primera hasta en la selección de palabras y giros más nimios, o dicho de otro modo, presupone el uso literario de ella. No obstante, con una intención que bajo esta forma no cabe detectar aún en la primera carta, a saber, la de recusar la expectación de lo inminente como un error fanático que pretendía injustificadamente basarse en el apóstol y en supuestas cartas suyas. Por eso, a lo largo de un amplio capítulo, que no tiene similar suyo en ninguna de las cartas auténticas e indiscutibles de Pablo, se enumera reglamentariamente, por así decir, una larga cadena de acontecimientos apocalípticos mundiales, que habrán de preceder a la venida de Cristo para juicio (2, 1 s). Así pues, tanto las estrechas relaciones de ambas cartas entre sí cuanto sus diferencias mutuas hablan en favor

de que nos encontramos aquí con un imitador posterior de Pablo, que ha compuesto esta segunda carta asumiendo su autoridad apostólica.

b) No fue sino pasados algunos años tras fundar Pablo la comunidad de Corinto y haberse despedido de ella, cuando escribió sus siguientes cartas; y probablemente casi todas durante su estancia de dos a tres años en Efeso (Hech 19, 8 s; 20, 31; alrededor del 52-55 d.C.). Aquí hay que incluir sobre todo la intensa correspondencia con los corintios, por espacio de un tiempo bastante largo. De seguro, las dos *cartas a los corintios* recogidas en el canon no nos hacen llegar toda esta correspondencia completa, pero sí puede decirse que, tal y como dichas cartas se encuentran ahí, constituyen una agrupación de algún recopilador posterior, que de todo un legajo epistolar hizo dos grandes cartas. Esto es lo que probablemente hay que decir de la primera, y en todo caso con seguridad mayor respecto a la segunda. Ya Pablo mismo menciona otra carta precedente (1 Cor 5, 9); si de ella se recojan o no posteriormente algunos fragmentos en nuestra 1 Cor, es cosa discutida. También en 2 Cor 2, 4 s; 7, 8 se hace referencia a otra carta incidental, escrita con la máxima preocupación por la comunidad, cuya parte más importante es sumamente probable que se haya conservado en 2 Cor 10-13, si bien siguiendo un orden cronológico falso. Es imposible que estos capítulos hubieran podido estar originariamente en el lugar que actualmente ocupan, porque nos introducen en medio de una violentísima polémica con aquellos corintios que, a causa de ciertas herejías infiltradas, habían sido seducidos a la rebelión y la apostasía, siendo así que en los capítulos 1-2 y 7 se habla con palabras emocionadas sobre el arreglo de este conflicto. Advertidos ya de este tipo de nexos y saltos, que reflejan claramente situaciones muy diversas y no sólo vaivenes temperamentales o estados anímicos variables por parte del apóstol, una consideración más detallada nos hace descubrir también en los nueve primeros capítulos otros

fragmentos epistolares de mayor o menor amplitud. Su ordenación actual se llevó a cabo, a todas vistas, durante una época en la que se las recopiló en un escrito apostólico doctrinal de cierta envergadura, para otro círculo de comunidades distinto.

Como apenas ningún otro documento del nuevo testamento, las cartas a los corintios aportan una visión enormemente rica sobre el crecimiento y los peligros de esta comunidad de la misión paulina, y concretamente a partir de la época de la marcha del apóstol, época de la que en Lucas no se ha conservado noticia alguna. La imagen de esta comunidad, naturalmente, es en toda la multiplicidad de sus fuerzas evolutivas cualquier cosa menos ideal. Su riqueza se ha tornado en su peligro.

Ya en la *primera carta a los corintios* oímos hablar de divisiones de partidos, conflictos intracomunitarios (1-4), anomalías éticas (5-6), abuso excesivo de la libertad y la fe cristianas (8-10) y, en consecuencia, de situaciones alborotadas sobre todo en las asambleas cultuales de la comunidad (11 a 14).

¿Cómo sale Pablo al paso de todos estos fenómenos? En cualquiera de los casos, con una energía y cuidado asombrosos, pero, claramente también, no de una forma legalista y casuística. Aun cuando intervenga enérgicamente, no llama al orden a su comunidad a fuerza de voces militares, ni se limita a recitar meros artículos de la fe en contra de las doctrinas heréticas. Lo que hace, por el contrario, es tratar con la comunidad las cuestiones y fenómenos particulares más diversos, de los que ha tenido noticia por boca de mensajeros enviados a Corinto o por otros medios, en vistas a aquello que es lo fundamental, decisiva e irrecusablemente importante, devolviéndola así a la fe y a una vida de comunión conformada desde la fe. A pesar de lo que a primera vista parece una profusión embrollada de cuestiones particulares que nada tengan que ver entre sí, la primera carta a los corintios se halla ya estructurada en este sentido al hilo de grandes temas unitarios, que rebasan con mucho el motivo concreto del momento.

Esto se pone ya de manifiesto en el modo como trata a los partidos corintios, cada uno de los cuales se remitía con exclusividad a un gran jefe, o incluso al mismo Cristo: Pablo, Apolo, Kefas, Cristo (1, 12). Sin entrar a discutir todas estas consignas en particular, Pablo resalta de inmediato lo que, en todos estos grupos rivalizantes incluidos sus propios partidarios, es por así decir una aberración absurda: el desgarramiento del cuerpo único de Cristo y la renegación de su cruz. Sea cual sea su firma teológica, en cada uno de los grupos trasparece un impulso hacia la autoafirmación y la autopropaganda y, a una con ello, hacia la propia «sabiduría», a la que, con la «palabra de la cruz», escándalo para los judíos e insensatez para los griegos, Dios la ha hecho locura. Este no de Dios a la sabiduría y presunción del hombre resuena con incisividad tajante, pero pronuncia desde su comienzo hasta su final la voluntad salvífica de Dios, que no abandona el mundo a su autoperdición. De este modo se establecen asimismo las pautas para enjuiciamiento de cualquier trabajo que se haga en la comunidad, y se le promete a ésta la libertad que le ha sido adquirida por Cristo (3, 21 s). Pero, en cuanto liberados, los creyentes son propiedad de Cristo. Para Pablo, esta libertad no es, como para los estoicos de su tiempo, un constitutivo general de la esencia del hombre, que pueda éste realizar por su misma razón y sabiduría; por el contrario, es un milagro: la vida nueva desde la gracia liberadora de Dios. En medio del mundo, los creyentes han sido por eso extraídos de él (6, 11.19 s). Pablo podrá hablar repetidas veces siguiendo casi al pie de la letra a los filósofos paganos Epicteto o Séneca, como si él mismo tampoco tuviese en mientes más que el ideal del verdadero sabio, que no se deja fascinar por las circunstancias de la vida y los deseos propios, y permanece vencedor en las vicisitudes adversas. Pero en ambos casos la motivación es completamente distinta y, por tanto, también distinto el sentido de esta libertad: el sabio estoico se piensa libre por cuanto, firme en sí mismo, no otorga a ningún otro

el poder de disponer sobre él; para Pablo, por el contrario, el hombre está falto de libertad mientras quiera disponer sobre sí mismo y no reconozca a Cristo como señor suyo. Ligado íntimamente a ello está el que, para él, la libertad no sea ninguna clase de posibilidad ideal, sino una realidad gratífica equivalente al acontecimiento de la redención, del que el cristiano toma su origen y su vida, y al que no puede él llevarlo a cabo, estando eso sí llamado a custodiarlo y acrisolarlo: en la continencia frente a los instintos sexuales (5, 1 s; 6, 12 s), en la renuncia al derecho propio (6, 1 s), en la vida matrimonial así como en la convivencia social y religiosa (7, 1 s. 17 s), en la expectación del Señor que en breve va a venir (7, 29 s).

Los mismos fanáticos corintios tampoco se entendieron a sí mismos simplemente como sabios estoicos sino como cristianos, y fundamentaron su libertad «religiosamente». Superiores al mundo, e incluso a los simples cristianos restantes de la comunidad, se sabían como «perfectos», en propiedad del más profundo conocimiento de la revelación, y como llenos del espíritu de Dios y autorizados por ello a demostrar inconsideradamente esta su libertad ante los demás. «Gnósticos» en este sentido (8, 1), le indicarán ellos mismos consignas a Pablo; consignas que Pablo no podrá denegárselas sencillamente (2, 6 s; 8-10), pero que él entenderá de un modo radicalmente distinto. «Todo me está permitido» (6, 12; 10, 23); esto también podía decirlo Pablo. Pero para aquellos significaba: nada puede afectar a mi auténtico yo divino. En consecuencia, practicaban esta «libertad» despreocupadamente, incluso, y sobre todo, en su comportamiento sexual, social y cultual, no importándoles nada sus mismos hermanos en comunidad. Pablo, por el contrario, mensura la libertad de los cristianos atendiendo tan sólo al patrón de lo que es para servicio del otro y edificación de la comunidad. Libertad, por tanto, significa para él no simplemente mis derechos. Más bien, la autoridad y la fuerza de la libertad se ma-

nifiestan también y sobre todo en no hacer uso de ella cuando están en juego la vida y la salvación de los otros (8-10).

Cuál fuera el caos y desconcierto que esta malentendida libertad sembró en Corinto, era algo que se manifestaba de preferencia en las turbulentas asambleas cultuales, cuyas irregularidades fustiga Pablo en 11-14. Encontramos aquí instrucciones críticas y positivas muy concretas: respecto a la cena del Señor (11, 19 s), respecto a la comunidad como cuerpo único del Señor dentro de la pluralidad y ordenación recíproca de sus miembros (12), sobre los carismas del Espíritu en ella (14) y la caridad, que es lo mayor de todo (13). Común a todas estas instrucciones es el que Pablo nunca se preocupa, asustado a causa de proliferaciones tan varias, por atajar de un modo general las manifestaciones del Espíritu en la comunidad, o por domesticarlas en una medianía soportable. Pero lo que sí hace es conducir con resolución la disparada avalancha de experiencias del Espíritu hacia el cauce de la responsabilidad por los demás.

Desde aquí ha de entenderse también el extenso capítulo 15 sobre la resurrección de los muertos, negada por los entusiásticos de Corinto. Por muy lejana y temporalmente condicionada que esté su argumentación en particular, su motivo clave es sin embargo inequívoco. En contra de un fanatismo entusiástico que proclamaba ya la consumación, saltándose la existencia históricoterrena de los cristianos, Pablo recuerda a la comunidad el todavía-no de su existir temporal, dándole así la esperanza en el futuro de Dios.

Desde muy pronto y por espacio de largo tiempo, la fe del cristianismo primitivo tuvo que defenderse de la llamada *gnosis*. Las cartas de Pablo a Corinto constituyen el documento más antiguo al respecto. Pero hay también otros numerosos escritos del nuevo testamento (evangelio de Juan, primera carta de Juan, Apocalipsis, cartas pastorales y católicas, carta a los hebreos), así

como de la literatura posterior de la iglesia antigua, en los que aparece la polémica con este peligroso enemigo, que francamente habría de convertirse en la herejía por excelencia. Esta *gnosis* es un fenómeno muy vario de mezcla de religiones en la época de la cultura helenístico-oriental. En ella se refleja el antiguamiento de las religiones clásicas ligadas a la *polis*, así como la aparición de un profundo hastío mundano, de una angustia vital del individuo y un anhelo ávido por otro mundo ultraterreno.

Su forma de manifestación no era la de una religión de carácter autónomo, con una doctrina unitaria y unas comunidades cultuales separadas; se trataba más bien de una corriente religiosa dentro del ámbito de religiones muy diversas, tanto antiguas como sobre todo nuevas, de origen ya fuera pagano, judío o cristiano. No obstante, el elemento gnóstico unitario de todas estas variantes lo constituía el que los arrastrados por dicho movimiento tomaban las revelaciones, doctrinas y ritos de aquí, de allá y de más allá, y los aprovechaban reinterpretándolos en el sentido de su anhelo de redención.

Así pues, y a pesar de sus decantaciones múltiples, se perfilan en ella determinados distintivos característicos. Entre éstos se cuenta una comprensión radicalmente dualista del mundo, como esfera de corrupción regida por los poderes de las tinieblas. Dentro de ésta, el «gnóstico» se concibe a sí mismo como extranjero, trágicamente errante y desterrado del mundo celeste de la luz, aunque poseyendo la «revelación» que le recuerda el origen de su propia existencia divina, y el «conocimiento» *(gnosis)* de que su propio yo ha sido sustraído al mundo maligno y es partícipe de la naturaleza celeste ultraterrena. Cuáles concretamente fueran las ideas, mitos y especulaciones gnósticas que encontraron acogida en la comunidad corintia durante la época de Pablo, no puede ya constatarse con seguridad, pero tampoco tiene una importancia decisiva. Tendencias de este tipo, si bien no estructuradas aún de un modo especulativo, puede en todo

caso detectárselas por doquier en la presunción de «sabiduría» y «conocimiento» propia de los enemigos, en su desprecio por el mensaje de la cruz, su embriaguez fanático-pneumática de libertad y consumación, y su autoconciencia elitista frente a los hermanos en «minoría de edad» de la comunidad. A esto sale al paso Pablo con decisión, midiendo todas las manifestaciones entusiásticas del «espíritu» de acuerdo con la cruz de Cristo, no dejando pasar el desenfrenado desprecio de la creación de Dios por parte de los enemigos, estableciendo la responsabilidad por los otros por encima de la libertad, y recordando así a los fanáticos su temporalidad humanoterrena.

Los fragmentos recopilados en la llamada *segunda carta a los corintios* se remontan a una época algo posterior, cuando nuevos apóstoles itinerantes y espíritus heterodoxos se habían infiltrado en la comunidad, por otra parte ya enfermiza, y la habían amotinado en contra de Pablo y de su evangelio (véase arriba, p. 106). Si se lee cada uno de los fragmentos de la «carta» —todavía claramente delimitables hasta cierto punto— procediendo con un orden distinto al que guardan en el canon como escrito unitario, dan entonces auténticamente la impresión de una excitante lucha, preparada poco a poco, enconada pronto hasta el extremo, pero por fin llevada a la reconciliación plena gracias a los esfuerzos apasionados del apóstol y de sus colaboradores. De acuerdo con esta ordenación más pertinente y modificada en su cronología, cosa que la investigación actual discute aún pero que a mi modo de ver resulta convincente, el fragmento 2, 14-7, 4 ha de ser colocado al principio. Escrito muy verosímilmente desde Efeso, al igual que la primera carta a los corintios (16, 8), este fragmento epistolar muestra que Pablo ha tenido ya noticias de las últimas maquinaciones de Corinto y se ha formado de ellas una idea bien clara, según las cuales aquellos intrusos han fascinado a la comunidad y la han levantado contra el apóstol. Cristo era para ellos una especie de divinidad poderosa en

concurrencia con otros dioses de la época, cuyo poder divino milagroso estaban ellos empeñados en demostrar, como mensajeros suyos, mediante «signos y milagros». Está fuera de cuestión el hecho de que esta imagen de Cristo y del apóstol, acuñada de acuerdo con el modelo pagano, ejerció un influjo no pequeño en la primera tradición helenística sobre Jesús y en la misión cristiana corriente. Ya en los evangelios, este dato ha dejado perceptibles huellas (véase arriba, pp. 56 s), más fuertes aún en los Hechos de los apóstoles, y plenamente detectables en la literatura apócrifa posterior. El evangelio de Pablo y su propia conducta y actuación iban derechos contra ello. A todas luces, los nuevos apóstoles olfatearon y conocieron eso de inmediato, y pretendieron por ello socavar su legitimación y autoridad. Debido a ello, ya en el citado fragmento epistolar tendrá Pablo que defender y polemizar enérgicamente contra los falsificadores del evangelio, que se han introducido con recomendaciones de fuera y, haciéndose pagar por sus demostraciones, «desnaturalizan» el mensaje de Cristo (2, 17). Al principio, sin embargo, y según cabe constatar por el tono de su escrito, pensó él gozar aún de cierta autoridad para con su comunidad.

Hasta qué punto la labor de zapa de sus enemigos hubiera llegado a las raíces mismas, lo ponen de relieve la súbita visita incidental que Pablo se decidió a hacer de inmediato, el terrible choque que allí tuvo lugar y que obligó al apóstol a abandonar de nuevo la comunidad a toda prisa (2, 5; 7, 12), y la «doliente carta» escrita otra vez desde Efeso (2, 4; 7, 8). Los capítulos 10 al 13, que habría que colocar aquí, muestran cuán solitaria pero inexorablemente tuvo el apóstol que luchar en esta fase de la batalla, haciendo uso de todos los registros —desde la conjuración hasta la ironía más amarga de la sátira—, casi hasta defender un puesto perdido. Sin embargo, esta carta y la actuación personal de Tito, enviado simultáneamente por Pablo, no quedaron sin efecto. Esperado con anhelo máximo, Tito regresa algún tiempo

después trayendo alegres noticias a Pablo, quien ha marchado a recibirle desde Efeso a Macedonia: los corintios han entrado en razón y no saben qué hacer para dar a su afrentado apóstol todas las pruebas concebibles de su adhesión (carta de reconciliación 1, 1-2, 13; 7, 5 s; escrita alrededor del 55 desde Macedonia). Lo que se ha llevado a cabo en este movido drama, del que los Hechos de los apóstoles nada saben ya, es algo más y algo distinto a una representación humana, excesivamente humana, de rivalidad personal, con todas sus desagradables secuelas de difamación por una parte y de ambiciosa sensibilidad herida por otra, cosa que a nosotros podría sernos indiferente de todo corazón. A su propia persona, Pablo la puso totalmente en sombra más de una vez (cf. Flp 1, 12 s). Su misma «dignidad ministerial» de apóstol no era para él ningún tabú. Pero, junto a su apostolado, lo que aquí estaba en juego era el evangelio mismo. La impugnación de su legitimidad y su predicación se dirigían en realidad al núcleo del asunto, al crucificado y resucitado mismo, siendo así en un último sentido cuestión de salvación o perdición (2, 15 s, etc.). Para decirlo con 5, 17 s: cuestión de la actuación divina de reconciliación efectuada en Cristo. Este evangelio era para Pablo no una doctrina teológica variable, manipulable de esta o la otra manera, sino una realidad que se manifestaba por ejemplo en las estupendas y excepcionales demostraciones de fuerza de un taumaturgo divino. La lucha por el apostolado, tema que hilvana la segunda carta a los corintios en todas sus partes, sin excluir siquiera los capítulos 8 y 9 referentes a la colecta (sobre ello véanse pp. 119 s), es por eso una lucha única en favor del evangelio mismo. En este sentido, las palabras del Señor que le fueron dichas a Pablo, «te basta mi gracia, porque la fuerza culmina en la flaqueza» (12, 9), constituyen algo más que un aliento dirigido a él; recapitulan en conjunto el mensaje de la salvación.

c) Durante el tiempo de su estancia en Efeso se escriben también, probablemente, las cartas de Pablo

a los *gálatas* y a los *filipenses*, así como la carta a *Filemón* antes mencionada (véase arriba, p. 89). Sobre la actividad sumamente amplia e intensa de la conocida metrópoli del Asia Menor (alrededor de los años 52-55), así como sobre las penurias que allí soportó, los relatos —impresionantes— de los Hechos de los apóstoles vuelven a ofrecernos una imagen insuficiente. Compúlsese tan sólo la larga enumeración que él mismo hace, casi toda ella referida ciertamente a esta época, sobre viajes, tribulaciones y privaciones en 2 Cor 11, 23-33: ¡una lista de sus «actos heroicos», que él opondrá a las fanfarronerías de los enemigos corintios! En ese contexto hay que encuadrar también la polémica carta dirigida a los gálatas, motivada al igual que la de los corintios por ciertos predicadores itinerantes «cristianos», pero con una distinta herejía de observancia judaística. En contra del evangelio paulino, estos predicadores aseveraban que la auténtica esencia del cristiano obligaba a aceptar la circuncisión, es decir, a integrarse en el privilegiado pueblo judío de Dios y a observar la ley, en analogía con las exigencias que los misioneros judíos planteaban a los paganos en vías de ser admitidos (prosélitos). Apelando falsamente a los primeros jerosolimitanos, estos herejes atacaban también el mensaje arbitrariamente mutilado de Pablo, encontrando en ello una acogida propicia. Desde el punto de vista de sus oyentes, estos nuevos predicadores aparecían pues como los predicadores legítimos y auténticamente radicales, que evidenciaban a Pablo como un compromisario ambiguo; no al revés. En este frente de batalla es donde Pablo expone por primera vez a grandes rasgos su doctrina sobre la ley y sobre la justificación por la sola fe. De este modo, el escrito viene a aproximarse a la carta a los romanos.

De corte más personal, menos doctrinal, es la carta a los *filipenses*, también ésta probablemente una colección de varias cartas más breves, que Pablo dirigió desde la cautividad a la comunidad especialmente a él enco-

mendada. El cálido intercambio entre el prisionero y los destinatarios, que se trasluce por doquier en la «carta», habla en favor de que Pablo se hallaba entre tanto encarcelado en la ciudad relativamente cercana de Efeso, y desde ahí era desde donde escribía (no desde Roma o Cesárea). Verdad es que el relato lucano, ya con bastantes lagunas en lo referente a otros puntos, nada sabe aquí tampoco de tal cautividad, pero a ella hacen referencia algunos pasajes de la correspondencia con los corintios (1 Cor 15, 32; 2 Cor 1, 8 s). A pesar de lo apurado de la situación y del resultado incierto del proceso incoado a Pablo (Flp 1, 19 s), la carta emana en todas sus partes un tono de alegría (1, 18; 2, 27 s; 3, 1; 4, 4.10). No obstante, contiene también un serio aviso contra los herejes gnóstico-judaísticos (3, 2 s), y es así uno de los más importantes documentos sobre la justificación.

d) Su más madura exposición, sin embargo, esta doctrina no la encontrará sino en la *carta a los romanos*. Esta significativa y gran carta, la de más efectos también en la historia de la iglesia, ocupa entre todas las demás una posición especial. A diferencia de ellas, está dirigida a una comunidad desconocida para él, de cristianos desconocidos por tanto, fundada ya en época muy primitiva. Pero, sobre todo, la carta se distingue de las restantes por el hecho de casi no referirse en lugar ninguno a noticias, experiencias y problemas concretos de los destinatarios. En vez de eso, la impresión que da es la de un bien dispuesto «compendio de la doctrina cristiana» (Melanchthon), de validez atemporal y universal, sin estar ligada a ninguna especial situación. Muchos temas e ideas de la carta se encuentran ya dispersos en las cartas dirigidas poco antes a los corintios, gálatas y filipenses, pero en aquellos casos se hallan por doquier entrecruzados con observaciones e indicaciones del apóstol sobre determinados acontecimientos, cuestiones, conductas y desviaciones de esta y aquella comunidad, o motivadas también por ciertos herejes cristianos que sembraban aquí y allá la confusión y atacaban el evangelio

de Pablo. De todo esto, la carta a los romanos no dice ya nada. A cambio, las ideas capitales de la doctrina sobre la justificación son examinadas con más detalle y fundamentadas con mayor exactitud en lo que hace a sus relaciones internas y sus consecuencias, y se las encuadra dentro de un gran contexto, cosa que antes se hacía con frecuencia sólo fragmentariamente. Así es como la carta a los romanos viene a ser con razón la carta magna de la teología del apóstol.

Cierto que no constituye tampoco un sistema completo de su doctrina; así, por ejemplo, nunca se habla de la eucaristía (1 Cor 10-11), ni tienen tampoco en ella ningún paralelo las amplias exposiciones sobre la resurrección de los muertos y la parusía del Señor (1 Cor 15). Sin embargo, la profusión de temas particulares es asombrosa. Por no mencionar aquí lo más importante sino con títulos generales: la formulación programática del evangelio, nada más empezar (1, 16 s); las grandes e impresionantes exposiciones sobre la perdición de todos los hombres, judíos y gentiles, bajo el veredicto condenatorio de la ley (1, 18-3, 20; véase ya Gál 3-4; 1 Cor 1, 21, etc.); la contraposición entre la caída de Adán, como inicio y origen del destino de culpa y muerte que pesa sobre la humanidad entera, y Cristo, como cabeza de una humanidad nueva y redimida (Rom 5, 12 s; cf. 1 Cor 15, 21.45); la justificación de los creyentes acaecida mediante la muerte expiatoria de Cristo, y la presentación de Abrahán como padre y prototipo de un nuevo pueblo de Dios liberado (Rom 3-4; cf. Gál 3-4); el bautismo y la vida nueva (Rom 6; cf. Gál 3, 27 s); el envío del hijo de Dios y la certeza de quienes en virtud de su Espíritu han sido llamados a la filiación (Rom 8; cf. Gál 4); la comunidad del cuerpo único de Cristo en la pluralidad de sus miembros (Rom 12, 3 s; cf. 1 Cor 12); los «fuertes» y los «débiles» en ella, en contra de toda inconsideración y rivalidad dentro de la vida comunitaria (Rom 14-15; cf. 1 Cor 8-10).

Todos estos motivos y temas se hallan ya preparados por las cartas anteriores, muchos de ellos venidos a poseer gran urgencia en duras luchas por el evangelio, pero aquí, en la carta a los romanos, desplegados en todo su fundamental y amplísimo significado. Y, si amplias y universales son las dimensiones de las ideas de la carta, en la que no por acaso se habla claramente por vez primera de los enormes planes misioneros del apóstol (Roma, España), no es tampoco menor la intensidad, sólo en este escrito constatable hasta ese punto, con la que Pablo repiensa y reflexiona en general sobre la situación del hombre. Ninguna otra carta es tan fecunda e instructiva respecto a la antropología paulina, es decir, respecto a su comprensión del hombre como creatura de Dios en medio del mundo: el hombre como ser creado por Dios, con vida, corazón, espíritu, razón y conciencia, pero, así precisamente, como rebelde frente a su creador, levantisco en su constante impulso hacia la autoafirmación (pecado), incluso y precisamente en su conducta «religiosa»; el hombre en todos sus comportamientos guiados por la «carne», es decir, por los deseos vitales de autorrealización, y justamente por ello como esclavo vendido, bajo el anatema de los poderes de la corrupción, como queriendo la vida y siendo hijo de la muerte, preñado de muerte en su ansia vital. No hay ningún otro pasaje, ni en las cartas ni en ningún otro sitio de la literatura antigua, griega o judía, en que estas situaciones del hombre entregado a su contradicción sean descritas tan penetrantemente como en Rom 7, 7-25. Pero tampoco en lugar ninguno se habla con tanta contundencia de la fuerza liberadora de la gracia y de la nueva vida desde la fe como en esta carta, que lleva estos temas hasta las cuestiones concretas de la praxis cotidiana (capítulos 12-15), aun cuando otras anteriores contengan muchas afirmaciones significativas que convergen en ésta de los romanos, no obstante todas las variaciones de lenguaje y forma de pensar con que en aquellas se habían formulado, de acuerdo con los diversos tipos de lectores, imbuidos en

unos casos más bien de la tradición judía, en otros de la pagana.

En las cartas a los romanos, gálatas y filipenses, se habla de la doctrina de la justificación sobre todo en un lenguaje que es correlativo y contrapositivo frente a la comprensión judía de la salvación, pero traducido y amplificado de modo tal que puedan también entenderlo y saberse ahí incluidos los cristianos procedentes del paganismo. Por eso Pablo podrá igualmente proponérselo a los cristianos de Roma, procedentes del paganismo en su mayoría.

Pero, ¿por qué escribe la carta, y lo hace precisamente a los romanos? Aun cuando este escrito doctrinal apenas si haga referencias a las cuestiones concretas de la comunidad romana —con la única excepción del conflicto entre «fuertes» y «débiles», Rom 14-15, tratado a todas vistas según el modelo de 1 Cor 8-10—, también esta carta tiene una motivación, al igual que todas las demás. Esto lo ponen de manifiesto algunas frases de Rom 15, 14-33, que, si se las lee deprisa, fácilmente puede pensárselas como «planes de viaje» y «comunicaciones» usuales en el género epistolar. Con anterioridad a la marcha hacia su nuevo campo de trabajo en occidente, marcha ya hace mucho planeada pero repetidamente imposibilitada, y tras concluir su misión en la mitad oriental del imperio, tiene Pablo que llevar a Jerusalén la colecta recogida a tal efecto en su comunidad; empresa esta que, como él mismo dice, va a ser peligrosa para él y de resultado totalmente incierto. Pablo cuenta con una persecución por parte de los judíos. Cosa que resulta bien comprensible, debido a que, en el ínterin, se ha convertido tanto para el judaísmo jerosolimitano como para el de la diáspora en enemigo de la ley y blasfemo desconceptuado.

Pero, curiosamente, también teme encontrar resistencia por parte de la comunidad primitiva, que posiblemente rechazará la colecta, decretada seis o siete años antes en la convención de los apóstoles y recogida

con celo y éxito por Pablo (1 Cor 16, 3 s; 2 Cor 8-9). Lo cual indica que dicha colecta en modo alguno estaba solamente destinada a mitigar necesidades económicas y sociales. ¿Cómo, si no, los «pobres» de Jerusalén irían a no aceptarla? Mediante ella, en realidad, debía proclamarse la unidad eclesial de judíos y gentiles, y manifestarse así lo correcto del evangelio liberado de la ley, que Pablo anunciaba. Esto, sin embargo, durante la época de composición de la carta a los romanos no era de ninguna forma algo evidente para la primitiva comunidad jerosolimitana. Dirigida desde la convención apostólica por Santiago, el hermano del Señor estrictamente judeocristiano (Gál 2, 11 s), engrosada por la afluencia de judíos y estructurada al modo judío, apremiada por conflictos (Hech 12, 1 s) con el judaísmo oficial nocristiano a demostrar su fidelidad frente a la ley y la tradición, la comunidad palestina primitiva no estaba dispuesta sin más a considerar con iguales derechos a las comunidades pagano-cristianas de Pablo, incrementadas también considerablemente en el ínterin, ni a tolerar incondicionalmente la misión ulterior de éste. Por eso Pablo tenía que estar preparado a que los jerosolimitanos no consintieran en que, por aceptar la colecta, se llevara a cabo tal demostración de la unidad eclesial de judíos y gentiles. Las noticias sobre las que se basa el relato lucano (Hech 21, 15 s) permiten todavía detectar con suficiente claridad la tensa y alterada situación en la que había de lucharse por la antigua cuestión de judaísmo o cristianismo, comprensión vieja o nueva de la salvación. Claro está que, también aquí de nuevo, dicha cuestión ha de ser deslindada críticamente de la posterior imagen de historia propia del compositor de los Hechos. Con todo, éste tiene aún conocimiento del último viaje de Pablo a Jerusalén, menciona incluso a sus acompañantes (20, 4), y relata pormenores perfectamente verosímiles sobre circunstancias y paradas bastante concretas. De la colecta, sin embargo, apenas si deja entrever algo, desconoce ya que ella era fundamen-

talmente el motivo del viaje, y alude a ella en un único pasaje incidental (24, 17), notoriamente falso, pensándola como donativo personal de Pablo a su pueblo judío, es decir, como demostración de su fidelidad a la ley.

Si, en cambio, y siguiendo Rom 15, 25; 2 Cor 8, 9, se concibe la colecta en el otro sentido, entonces resulta comprensible por qué Pablo no podía encomendar su entrega a otros miembros de la comunidad (1 Cor 16, 3 s), para así dirigirse de inmediato desde Corinto a su nuevo campo de trabajo en occidente. Tenía que estar preparado a defender y consolidar el evangelio liberado de la ley anunciado a los gentiles, aunque ahora en circunstancias agravadas tanto externa como internamente.

Igual antes que ahora, todo su interés se centra en el firme vínculo entre la iglesia ya nacida o futura aún del paganismo, y Jerusalén como lugar en que tomó su inicio el acontecimiento de Cristo, renovador del mundo. De ningún modo le era indiferente la conexión histórica e histórico-salvífica de la iglesia con el pueblo judío, todavía increyente, que Dios, con su designio salvífico soberano, había escogido, bendecido y hecho portador de la promesa. Según las esperanzas de Pablo, la salvación retornará también al pueblo de Israel, el cual desde su origen fue llamado y destinado a vivir solamente de la gracia de Dios; pero ahora, naturalmente, tras su obstinación, de un modo indirecto a través de los gentiles, quienes, para vergüenza de Israel, han aceptado el mensaje de la gracia. Este constituye el gran tema de Rom 9-11, unos capítulos que no tienen igual.

En la carta a los romanos encuentran su más pregnante expresión las ideas que movieron a Pablo en vistas a la próxima y última polémica en Jerusalén. El hecho de que haga a los paganos partícipes de ellas, resulta bastante comprensible, ya que, tanto para aquella comunidad prevalentemente pagano-cristiana cuanto para su propia misión ulterior, el resultado de lo que tratara en Jerusalén iba aser decisivo. De ahí que le dirija su apelación, para que esté junto a él en sus súplicas (15, 30 s).

La esperanza de Pablo no se vio cumplida; sus temores se hicieron realidad. Su camino hacia Jerusalén conducía hacia la cautividad y hacia la muerte, que los Hechos de los apóstoles no narran ya (21-28) pero dejan entrever sin posibilidad de error (20, 25 s; 21, 4. 11 s). Así es como la carta a los romanos vino a ser la última de Pablo y su testamento.

Apéndice: Las cartas deuteropaulinas

Aunque discutida, malinterpretada y olvidada en buena parte, la herencia del apóstol fue también conservada por discípulos y seguidores, si bien modificada asimismo en puntos particulares. Así lo muestran las cartas deuteropaulinas, compuestas bajo su nombre y bajo apropiación de su autoridad, y recogidas después en el canon como cartas de Pablo. El hecho de que estén rubricadas con nombre falso, cosa que cabe también constatar en otros firmados con diversos nombres de apóstoles, no debe juzgarse de acuerdo con las medidas morales y jurídicas que actualmente poseemos sobre autoría y derechos de autor. Cosa semejante no la hubo aún en la antigüedad, y, por tanto, no se valoraría así en lo justo al cuerpo escriturístico protocristiano, ya que los nombres de autor elegidos atendían no tanto a determinar individualidades cuanto a ser considerados como autoridades de la revelación, la tradición y la doctrina. Que con eso no quede todo tapado, y que en el ámbito de esta literatura se dieran también burdos intentos de falsificación, es algo que no se pone en cuestión por lo dicho.

Un primer esfuerzo por hacer valer la herencia paulina frente a ciertos herejes fanáticos, lo hemos visto ya en la *segunda carta a los tesalonicenses* (véase arriba, p. 105 s). Entre este grupo hay que contar asimismo las dos cartas a los *colosenses* y a los *efesios*, compuestas a modo de cartas paulinas escritas desde la cautividad.

Ambas contienen material ideológico genuinamente paulino. La carta a Kolossa (Frigia) coincide también muy de cerca con la de Filemón en lo tocante a la situación externa. No así la de Efeso, que nada deja ver sobre las relaciones estrechas entre Pablo y esta comunidad, familiar para él tras largos años de trabajo; podría estar dirigida a cualquier otra (uno de los varios argumentos importantes en contra de su autenticidad). Ambas cartas son íntimamente afines en estilo y contenido; en varias partes suyas, la carta a los efesios puede francamente ser leída como un comentario sobre la carta a los colosenses. Las dos, si bien cada una con sus diferencias características, hacen avanzar determinadas ideas de Pablo, llevándolas independientemente por una dirección distinta, de modo tal que la sospecha de que fueran escritas por discípulos de Pablo, resulta justificada. Ya su estilo se diferencia llamativamente del de las cartas auténticas de Pablo: frases enormes de final confuso y tono peculiarmente meditativo, interrumpidas de continuo por nuevas frases intercaladas, conexiones de palabras y paralelismos, por así decir saliéndose de sus cauces y desbordándose las unas en las otras, con numerosas partes de tipo hímnico-litúrgico. Y no con menos claridad se diferencian de Pablo ambas cartas en lo tocante también a su lenguaje, forma de pensar y particularidades teológicas: verdad es que por doquier aparecen alusiones a los grandes temas de su teología (justificación, reconciliación, la comunidad como cuerpo de Cristo, bautismo, vida nueva, resurrección, etc.), pero los acentos se ponen en sitios distintos, los centros de gravedad se hallan desplazados, las perspectivas y dimensiones alteradas. Y todo ello, palmariamente, recogiéndose o rechazándose otras concepciones y motivos histórico-religiosos distintos. Así cabe constatarlo a todas vistas en la carta a los colosenses, que expresa y violentamente pugna en contra de una «filosofía» gnóstica (2, 8 s. 16 s. 20 s), y otro tanto, si bien tácitamente, en la carta no polémica dirigida a los efesios.

Las ideas de ambas cartas se mueven en torno al misterio revelado de Cristo, trazando alrededor de él círculos de gran extensión que abarcan el cosmos entero con todas sus esferas y poderes (Col 1, 26 s; 2, 2; 4, 3; Ef 1, 9; 3, 3 s. 9 s, etc.): la reconciliación del universo por la muerte en cruz de Cristo (Col 1, 20; Ef 1, 7. 10), su triunfo frente a todas las fuerzas hostiles a Dios (Col 2, 15; Ef 1, 21 s), Cristo como la «paz» entre Dios y la humanidad, mediante la cual queda destruido el mundo que separa a ambos, y, a la vez también, suprimidas las diferencias entre el pueblo de la promesa (judíos) y los extraños (gentiles), viniendo a recibir todos de Dios los mismos derechos de ciudadanía. Esta idea central paulina constituye, sobre todo, el tema de la carta a los efesios (2, 15 s). En esta realidad salvífica consumada son implantados los creyentes mediante el bautismo.

Todas estas ideas son proclamadas y desarrolladas en ambas cartas, con categorías de tipo preferentemente espacial, no propiamente, cual es el estilo de Pablo, con categorías histórico-escatológicas. Siguiendo este tenor, el motivo paulino de la iglesia como cuerpo será aquí proseguido en la representación de Cristo como «cabeza del cuerpo» de la iglesia, creciendo por la gracia todos los miembros de ésta hacia él, que está glorificado en el cielo (Col 1, 18; 2, 10; Ef 1, 22; 4, 15). En correspondencia con ello, según dicen las partes parenéticas de ambas cartas, habrá de estar la transformación de los creyentes «en el Señor».

También durante la época posterior de la lucha contra espíritus heterodoxos se escriben las cartas a *Timoteo* y *Tito*, colaboradores de Pablo. Comparadas con las dos cartas que acabamos de mencionar, de dimensiones cósmicas cada una a su estilo, estas otras constituyen documentos de índole totalmente distinta, restringida al «ámbito interno de la iglesia» (U. Wilckens). Su lenguaje y características las hacen mutuamente afines, y las diferencian asimismo de las paulinas auténticas. Estas, también, se presentan como escritos del apóstol, contienen

resonancias y giros tomados de las cartas de Pablo, reproducen dichos sentenciales suyos, e incluyen toda suerte de detalles biográficos y noticias situacionales, recogidos de tradiciones diversas que es imposible clarificar ya en detalle, con el verosímil propósito de reforzar en el lector la impresión de su autenticidad. Todas estas cosas, sin embargo, sólo aportan algo al contenido en el sentido de que estampan el sello del testamento del apóstol encadenado y dispuesto a morir —así en la segunda a Timoteo— y, sobre todo, presentan también el significativo tránsito de la doctrina apostólica a sus sucesores. Con eso queda dicho ya que estas tres cartas no son privadas sino oficiales, y sólo nominalmente se hallan dirigidas a Timoteo y a Tito. En realidad, éstos figuran a título de representantes de la iglesia en general, como mandatarios autorizados, ministros instituidos por la imposición de las manos, que, en las circunscripciones a ellos adjudicadas, habrán de delegar a su vez en nuevos varones probados, como obispos y diáconos de sus comunidades. Por su forma, las partes más importantes de estas cartas han de ser calificadas como instrucciones postapostólicas comunitarias (por ejemplo, las cualidades del obispo y del diácono: 1 Tim 3, 1 s); otros fragmentos, como fórmulas doctrinales reconocidas e inculcadas (1 Tim 3, 16; 2 Tim 2, 8), y como instrucciones generales que reflejan el ideal de ciudadanía cristiana, e indican cómo ha de procederse en orden a un cambio íntegro.

Reflexiones teológicas profundas les son ajenas a estas cartas. Lo que les interesa es la protección de la doctrina pura y sólida, la vida cristiana práctica de cada día y, por así decir, el orden en la casa propia. No por acaso alternan aquí exhortaciones morales con capítulos sobre las asambleas cultuales y ministerios, no siendo los últimos otra cosa que «tablas domésticas» generales.

El objetivo de las cartas es asentar a la iglesia sobre una base firme, preservándola así de la herejía de la *gnosis*. Esta es fustigada en numerosos pasajes, y tanto al

cristiano cuanto al ministro auténticos se les prohíbe entrar en cualquier tipo de discusión sobre sus especulaciones y fabulaciones retorcidas.

De lo dicho resulta claro que no es posible considerar a Pablo como autor de estas «cartas», ni en el sentido de dictado directo, ni tampoco indirectamente, a modo de mandante que comunicara oralmente sus ideas a un «secretario», dejando luego a éste cierta amplitud en su elaboración final. La distancia espiritual y teológica es demasiado clara, y los presupuestos implicados en lo concerniente a circunstancias, formas de constitución y tendencias de la iglesia, apuntan también a una época posterior.

Lo que a pesar de todo les confiere un valor, no es tanto su orientación global cuanto la tradición en ellas recogida y conservada, y la llana resolución con que aquí y allá aportan claras pautas de orientación en situaciones intrincadas y seductoras tanto de la comunidad cuanto de los cristianos particulares. Es así como ellas también, han conservado una buena parte de la herencia paulina.

5

MENSAJE CRISTIANO Y FE EN LOS ESCRITOS POSTERIORES DEL NUEVO TESTAMENTO

1. *Para comprender los escritos neotestamentarios posteriores*

Al cristianismo de finales del siglo I y a sus escritos, suele ser bastante usual ponerlo por entero a la sombra de los grandes tiempos del comienzo, de los tiempos de Jesús y de la primera propagación del evangelio, etiquetándolo sumariamente como época de epígonos. Así, sin embargo, no se le hace justicia al período de la «tercera» generación. Ya la designación de período «postapostólico», aun sin ser simplemente falsa, contiene sin embargo en su uso generalizado una resonancia peyorativa. Involuntariamente se la liga a la idea, subyacente en la concepción lucana de historia, de una primera época ideal de la iglesia, que de hecho nunca se dio así. Discutible es también la caracterización sumaria del cuerpo de escritos del cristianismo posterior, cuando se los califica

de «catolicismo incipiente» (*Frühkatholizismus*). Dicha caracterización induce con facilidad a proyectar retrospectivamente en los textos unos distintivos de la iglesia que no habrían de cobrar forma sino más tarde, y que mostrarían a ésta como una institución salvífica ordenada uniformemente mediante tradición y doctrina, ministerio y sucesión ministerial. De un tipo tal de uniformidad, no puede sin embargo hablarse en estos escritos.

Haremos bien, por tanto, en no juzgar teológicamente de modo precipitado los escritos neotestamentarios de este período que se recogen en el canon, conduciéndonos según las escalas de una época precedente o subsiguiente; por el contrario, habremos de inquirir por ellos de acuerdo con el significado histórico de esta misma época. Dicho significado se muestra ya en el hecho de que, en las décadas a que nos referimos, es cuando por vez primera surge algo así como un cuerpo de escritos cristiano, si bien de índole y valor diversos en cada caso, y sin la pretensión aún de ninguna «canonicidad». Llama la atención que entre ellos no se encuentra ni un solo escrito misionero; a quienes se presupone como lectores y como oyentes, es siempre a cristianos. Ya el nacimiento de los evangelios tiene lugar, según vimos, durante este espacio de tiempo; otro tanto la composición de las cartas deuteropaulinas, y muy probablemente también la primera recopilación y difusión de las cartas auténticas de Pablo, extendiéndose más allá de los círculos de las comunidades a las que estaban dirigidas. Es significativo el que, también durante esta época, se compongan por vez primera escritos que no están dirigidos a una comunidad particular, sino destinados a una universalidad mayor. En este sentido hay que entender la expresión de cartas «católicas», que acuñó la tradición de la iglesia antigua. Siete de ellas fueron agrupadas bajo este concepto: la carta de Santiago, la primera y segunda de Pedro, la de Judas y las tres cartas de Juan. Con todo, las tres últimas fueron introducidas falsamente en este grupo, ya que la primera carta de Juan no es ninguna

carta, y su segunda y tercera no están dirigidas a una universalidad. Más caracterizable que éstas como «católica», lo sería la carta a los efesios, atribuida a Pablo. Lo mismo hay que decir de la carta a los hebreos, igualmente tomada por la iglesia antigua como paulina, y que a todas vistas carece de las características epistolares, a excepción de su final (13, 18 s). También el Apocalipsis de Juan se presenta en su entrada y en su conclusión como una «carta celeste» válida para todos los cristianos, y habla incluso a comunidades particulares como destinatarios del escrito (2-3), pero las caracteriza ya mediante la cifra sagrada siete, como una unidad ideal y superior.

A pesar de sus grandes diferencias, hubo algunas determinadas experiencias y tendencias comunes en la iglesia, que encontraron su decantación en el cuerpo escriturístico neotestamentario. Entre ellas se cuenta, en primer lugar, la experiencia de la distancia que mediaba entre la época propia y la de los comienzos. Se intenta entonces salvarla, y para ello se componen escritos, como las cartas de Santiago y Judas, que serán puestos bajo el nombre de dos hermanos de Jesús, o, como ocurre con las dos cartas de Pedro, bajo la autoridad del primero de los discípulos. Ya hemos constatado un proceder similar en las cartas deuteropaulinas (véase arriba, pp. 122 s). El propósito de religar y consolidar fe y doctrina en la tradición, es una característica sobresaliente de estos escritos, siendo también en ellos de importancia la legitimación apostólica del ministerio eclesial (cartas pastorales; Hech 20, 18 s).

Otra de estas experiencias, estrechamente ligada a las anteriores, es la permanente amenaza de las comunidades por parte de herejes. El aviso de prevención frente a los falsos profetas —resaltado a menudo con insistencia, como signo de calamidades escatológicas— apenas si falta en ninguno de los escritos (Jds 17 s; 2 Pe 2, 10 s; 3, 2 s; 1 Jn 2, 18 s; 4, 1 s; 5, 1.5 s; Heb 13, 9 s; cf. también Mc 13, 22; Mt 7, 15 s; Hech 20, 29 s; 1 Tim 1, 4; 4, 3; 6, 20; 2 Tim 2, 18; Tit 3, 9 s, etc.). De modo

distinto a Pablo en sus cartas auténticas, los autores de estos escritos no rechazan por lo general las doctrinas heréticas mediante argumentaciones, sino que escarnecen sumariamente su depravación y peligrosidad, amontonando sobre ellas toda suerte de maldades pensables.

Asimismo se pone de relieve en numerosos pasajes que, durante este período, la iglesia padeció también serias persecuciones desde fuera, y que esperó tener que contar con renovados sufrimientos de este tipo (2 Tim 2, 8; Heb 10, 32 s; 12, 7 s; 1 Pe 4, 1 s. 12 s; 5, 8 s; Ap 2-3; 13, 17 s, etc.).

2. *Las cartas eclesiales*

La acuñación y elaboración teológica de la fe cristiana es, en cada uno de los escritos, francamente diversa. En la *carta de Santiago*, le fe pasa hasta tal punto a segundo plano, que cabe preguntarse si efectivamente hubiese sido concebida en su origen como un escrito cristiano. Sólo dos veces aparece el nombre de Jesucristo (1, 1; 2, 1) en todo este escrito, dirigido a «las doce tribus de la diáspora», y de índole epistolar tan sólo en su forma externa. Por lo demás, le es también ajena toda reflexión teológica sobre el acontecimiento de la salvación. Unicamente en 5, 7 s se alude a la pronta venida del Señor para juicio, pero no de manera distinta a como pudiera hablar sobre el día del juicio cualquier judío. El contenido de la carta es, más bien, la vida práctica de acuerdo con Dios. De ella se habla en una cadena de avisos y amonestaciones particulares, inconsistentemente ensamblada, y ordenada con frecuencia de acuerdo con una serie de consignas: sobre la perseverancia en las tentaciones (1, 2 s); sobre la escucha y puesta en práctica de la palabra divina (1, 19 s); sobre la presunción y el partidismo falto de amor, especialmente de los ricos para con los pobres (2, 1 s); sobre la charlatanería ligera y la autoseguridad engañosa (3, 1 s; 4, 13 s), etc. Ya la misma

preponderancia de imperativos —¡nada menos que 54 en 108 versículos!— indica que en esta «carta» nos encontramos con una parénesis, haciéndose en ella uso prolijo de una sabiduría sentencial de tipo helenístico-judío, despojada de todo particularismo histórico-salvífico, y de corte universalmente ético, recogiéndose también material de dichos cristianos y una moral de carácter griego-helenístico. Un acento teológico propio, lo posee tan sólo el polémico capítulo sobre la fe y las obras (2, 14-26). Dicho capítulo presupone inequívocamente la doctrina paulina de la justificación por la sola fe, si bien en una distorsión vulgarizada: el apóstol mismo jamás habló de una fe «muerta», contra la que lucha Santiago. Ello, sin embargo, nada hace cambiar el hecho de que, en el tema de la justificación, Santiago defiende contra Pablo un punto de vista netamente judío (fe *y* obras).

Imbuida distintamente y con más fuerza por el mensaje cristiano de la salvación, lo está la *primera carta de Pedro*. También ella contiene una profusión de avisos, pero éstos se hallan insertos y enraizados en la asistencia de la gracia de Dios, que los cristianos han experimentado y esperan un día alcanzar. Así, de modo similar a la parénesis de las cartas paulinas, el indicativo prevalece sobre el imperativo, y el nuevo ser de los cristianos es el fundamento de todas las recomendaciones en favor de un comportamiento fraterno mutuo y para con el mundo. Rescatados mediante la muerte expiatoria de Cristo (1, 18 s) y renacidos por su resurrección a una esperanza viva (1, 3 s), los cristianos viven «custodiados por la fe» (1, 5); si bien aquí, en la tierra, no aún en la contemplación (1, 8), probados con sufrimientos (1, 6 s), extraños en el mundo y no ciudadanos suyos (2, 11), y, sin embargo, linaje elegido de Dios, su pueblo y propiedad, y templos espirituales de Cristo (2, 5.9). De acuerdo con ello, la «carta» exhortará a un amor fraterno sin disimulos (1, 22 s; 3, 8; 4, 8, etc.), a la continencia (2, 11), la humildad (3, 8; 5, 5 s), a una conducta intachable en

medio del mundo pagano circundante (2, 12), a la sumisión bajo la autoridad instituida por Dios (2, 13 s), la paciencia en el soportar la injusticia, a ejemplo de Cristo (2, 18 s), y a la prontitud para el sufrimiento en las persecuciones (4, 12 s). En el seguimiento de Cristo estas experiencias no son nada sorprendente, sino las huellas que dejó el Señor (2, 21), y constituyen un motivo de alegría para el creyente, por el camino sólo breve que marcha hacia la herencia eterna, preparada ya en el cielo (1, 4 s). La expectación del próximo fin del mundo y de la salvación venidera es aún inquebrantable (4, 7) y, en cuanto fin cierto, determina tanto la comprensión del auténtico ser cristiano cuanto el tiempo salvífico ya presente en Cristo (1, 6-12).

En lo tocante a lenguaje, ideas y representaciones, la primera carta de Pedro contiene un material ya acuñado. Sobre todo en los capítulos iniciales, se encuentran, llamativamente acumulados, motivos que evocan el bautismo: en virtud de la resurrección de Cristo de entre los muertos, se habla a los oyentes como a quienes han sido engendrados de nuevo por Dios mediante su palabra eterna, vivificante (1, 3.22 s; 2, 2). Antes fueron ovejas extraviadas, mas ahora han retornado al pastor y guardián de sus almas (2, 25). Al bautismo se hace referencia expresa en 3, 20 s, el cual tiene su antitipo veterotestamentario en la historia de la salvación de Noé durante el diluvio. Aun cuando no quepa, como se creyó, reconstruir a partir de aquí todo un discurso bautismal, estas referencias son sin embargo claras. Asimismo resaltan en la «carta» otros fragmentos de una tradición formada ya con anterioridad: frases e himnos de tipo confesional (2, 21 s; 3, 18 s), formas litúrgicas, «tablas domésticas» en el marco de la parénesis (2, 18 s; 3, 1 s; 5, 1 s) y numerosas citas dispersas del antiguo testamento. Quien examine el escrito con el propósito de encontrar en él concepciones especialmente «originales», no le estará haciendo justicia. A cambio, tanto más claramente muestra cuál es el tesoro de experiencias e intuiciones cre-

yentes que, en sus afirmaciones sencillas y fieles a la tradición, ha recogido y conservado.

Que este escrito de consuelo y exhortación no se debe a Pedro, queda claro por el hecho de que el autor jamás hace referencia a sus relaciones con el Jesús terreno. Asimismo, se dirige con un lenguaje griego cultivado a pagano-cristianos del Asia Menor (1, 14.18; 2, 9 s; 4, 3 s) procedentes del círculo amplificado de la misión de Pablo, y en muchos puntos dicho escrito se halla estrechamente conexo con la teología de éste. Finalmente, tanto la situación que presupone, situación de persecuciones por parte del estado no ya localmente limitadas, cuanto la mención de Roma con el seudónimo de «Babilonia» (5, 13; cf. Ap 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2 s), remiten este escrito a una época posterior. De acuerdo con todo ello, se trataría de un escrito con nombre cambiado, cuya época de composición sería hacia los años 90, en la era de Domiciano (81-96 d.C.).

En la misma época ha de encuadrarse también la llamada *carta a los hebreos*. De entre todos los escritos neotestamentarios, incluido el Apocalipsis de Juan, es éste quizá el documento más extraño y difícilmente accesible para el lector de hoy, y sin embargo bien merece el ser descubierto de nuevo. De su parte, ciertamente, no facilita la labor, ya que sólo con dificultad permite que se lo reagrupe ordenadamente. En vano la tradición de la iglesia antigua intentó ya debilitar su posición especial, enumerándolo entre las cartas en virtud de su epílogo (13, 18-25), y pensándolo como dirigido a unos destinatarios concretos, a saber, judeo-cristianos (hebreos), en razón de las relaciones tan llamativas que su contenido tiene con el antiguo testamento. Por su carácter, sin embargo, no es ninguna clase de carta (no hay ningún prescripto ni ninguna referencia concreta a una comunidad particular), sino un escrito doctrinal, compuesto a estilo de predicación. Tampoco está escrito especialmente para judeo-cristianos. Varios pasajes muestran que el autor tuvo ante la vista como destinatarios suyos a antiguos

paganos. Sólo a ellos se ajusta el abecé de la doctrina cristiana, a una con la conversión al verdadero Dios (6, 1 s; cf. también 11, 6) y la amonestación frente a la apostasía (3, 12). Desde sus inicios fue el antiguo testamento para la cristiandad entera una escritura sagrada, así que el autor también podía ya presuponer sus ideas entre los pagano-cristianos. Igualmente, es seguro que la «carta» no fue compuesta por Pablo, al modo como generalmente se supuso antes. Su lenguaje y mundo ideológico tienen un cuño totalmente peculiar.

La imagen de la comunidad referida comporta, no obstante, rasgos muy determinados, si bien típicos de una generación posterior. Se instruye y se bautiza, se está en posesión de la Biblia (antiguo testamento), se tiene ya una confesión de fe y se celebran asambleas cultuales. Pero la palabra proclamada ha sufrido un desgaste, los oyentes se hallan embotados (5, 11), amenazados de endurecimiento (3-4), relajamiento (12, 12 s), hastío (10, 25), apostasía incluso (3, 12; 4, 1), y en peligro de ser zarandeados como un barco a la deriva (2, 1).

En situación como ésta, el predicador llama a la comunidad a que confiese su fe, pero no lo hace tan sólo con apelaciones conjurantes ni repitiendo monótonamente algo ya de antiguo conocido, sino más bien enseñándoles a comprender de un modo nuevo y en todas sus amplias dimensiones la salvación que desde siempre profesaron.

Las ideas fundamentales de la carta a los hebreos, desarrolladas en constante alusión al antiguo testamento, podrían compendiarse bajo los conceptos-guía cristológico y eclesiológico: Cristo el sumo sacerdote eterno, y la comunidad, pueblo itinerante de Dios. Ambos temas están íntimamente ligados entre sí, y son en el fondo uno solo bajo dos aspectos que se desarrollan en una alternancia de capítulos doctrinales y parenéticos a lo largo de toda la carta. El título de majestad, tomado del salmo 110, que se le da a Cristo como (sumo) sacerdote por voluntad salvífica de Dios, compendia en su tota-

lidad el acontecimiento salvífico: por nuestra salvación, el Hijo de Dios se humilló hasta lo más profundo, se hizo igual a nosotros, se expuso como nosotros a la tentación y al pecado, a la angustia y la muerte (2, 6-18; 5, 7 s), pero Dios lo exaltó instituyéndolo como portador de la salvación. Por este camino paradójico andado en obediencia, quebrantó él el anatema insoluble de nuestra esclavitud, y «de una vez para siempre» (7, 27; 9, 12; 10, 10) nos abrió con su sacrificio expiatorio el cielo, es decir, el acceso a Dios (4, 14 s; 8, 1 s; 10, 19 s). Así, desde ahora y para siempre gobernará sobre nosotros como sumo sacerdote.

De esta forma se le da una promesa y un objetivo al itinerar creyente de la comunidad, pero a la vez se le pone ante la vista lo terrible de la perversión, como antaño se desencadenó en el desierto sobre el Israel endurecido (3-4). Desde esta perspectiva es desde donde la fe de la carta a los hebreos recibe su significado verdaderamente decisivo: como obediencia a la palabra y llamamiento de Dios, como esperanza y perseverancia imperturbables en el tiempo que va dilatándose (11); fe, sin embargo, entendida no sólo como comportamiento del hombre de acuerdo con Dios, sino, en un sentido realmente objetivo, como manifestación efectiva de la esperada salvación y como prueba de las cosas invisibles, frente a las cuales todo lo visible es sombrío y perecedero. Eso es lo que quiere decirse en la «definición» de la fe de Heb 11, 1, definición que es la primera y la única que el nuevo testamento intenta. Dicha fe será explicada luego, en el gran capítulo siguiente, con la «nube» de tantos testigos de la historia de la salvación, que precedieron a la comunidad cristiana; pero su primero y último fundamento lo tiene en Jesús, «jefe iniciador y consumador de la fe» (12, 2).

En el encadenamiento peculiarmente hermético de sus ideas, el tratado observa una muy fuerte dependencia respecto a la exégesis escriturística del judaísmo helenístico de la diáspora (conocido por Filón de Alejandría)

Saltan también a la vista algunas representaciones dualistas típicas de la *gnosis*, que han ejercido aquí su influencia. El autor, sin embargo, ligado como lo está a la tradición judeo-veterotestamentaria y cristiana, no ha abandonado la comprensión del mundo como criatura de Dios, y concibe a la salvación y la redención como liberación del pecado; a diferencia de la *gnosis*, que sólo sabe de un destino fatídico, pero nada en cambio del pecado y la expiación. La carta a los hebreos entrelaza también dos tipos de pensamiento, el uno moviéndose en una esfera atemporal, el otro con una orientación temporal-escatológica. La revelación divina veterotestamentaria es y sigue siendo en la teología de la carta a los hebreos algo de importancia fundamental, como testimonio anticipador y promisorio, pero a la vez como orden anulado de una constante marcha en el vacío de preocupaciones y esfuerzos cultuales, y ejemplificándose ahí la estéril empresa de toda «religión». Esta ha sido superada y abolida por la nueva alianza de Dios, por el santuario celeste y el único sacrificio expiatorio efectivo del sumo sacerdote Jesús en la cruz (7-10; 12).

En lo tocante a la interpretación del acontecimiento de Cristo y de la fe, la carta a los hebreos es afín a Pablo en algunos aspectos: sobre todo en la antítesis frente a la comprensión judía de la salvación (antigua-nueva alianza), y en la idea de que la ley antigua ha sido abolida como camino salvífico (Heb 8, 13). Sin embargo, la carta a los hebreos sólo pone su vista en la ley cultual veterotestamentaria, la cual apenas si juega papel alguno para Pablo, y sus ideas nunca se mueven por la pista del mensaje del apóstol sobre la justificación. Así es como la teología de este escrito, no obstante su extraña presentación externa, constituye un ensayo teológico de cuño propio, de amplias repercusiones y de formulación lingüística sorprendente y poderosa.

Ya a gran distancia de él, hay que mencionar la *carta de Judas* y la *segunda carta de Pedro*. Ambas polemizan con la mayor violencia en favor de la fe trans-

mitida y contra los herejes perversos, a quienes un día alcanzará el merecido juicio de Dios. Así ya, la carta que pasa como firmada por Judas hermano del Señor, con su larga enumeración de ejemplos veterotestamentarios de los castigos divinos que recaerán sobre tales impíos. En la segunda carta de Pedro, este pequeño escrito es reelaborado (capítulo 2), concretamente con una especial orientación polémica contra los impugnadores de la parusía. Pero la polémica se lleva a cabo exclusivamente en continua referencia retrospectiva a la doctrina pura y garantizada por los apóstoles, Pedro a la cabeza, y los argumentos apologéticos de la tradición encadenados de un modo laxo. No por acaso la ficción de la autoría se hace resaltar particularmente en el escrito, la imagen de los enemigos es esquematizada a la manera usual de la debelación de los herejes, y la escatología que aquí se defiende aparece más bien como un fragmento de doctrina ortodoxa falta de elaboración teológica, desplazada considerablemente en su contenido por respecto a Pablo, por ejemplo, y también por respecto a la carta a los hebreos y a la primera de Pedro; no da ya propiamente el testimonio de una fe viva. Sobre esto no pueden tampoco llamarnos a engaño algunos pasajes particulares dignos de consideración. Así, ante la apelación a los apóstoles y el recurso de su santo pasado, un examen más detallado le hace a uno tener la impresión de que es aquí una gloriosa compañía de veteranos la que la iglesia ortodoxa lanza a un frente de ataque en peligro.

La «carta» no es compuesta sino hacia mitades del siglo II, y representa así el escrito más tardío del nuevo testamento.

3. *El Apocalipsis de Juan*

Totalmente distinto el *Apocalipsis de Juan.* En él se lleva a efecto, otra vez, una erupción elemental, volcánica, por así decir, de la expectación protocristiana de lo inminente, y no hay tan siquiera un fragmento de doctrina de la tradición, que sea defendido con tenacidad y esfuerzo. Desde antiguo, este escrito ha sido, hablando con su propio lenguaje figurativo y en contra de su intención original, un «libro de siete sellos», que por lo general se deja en manos de las sectas. Su autor, sin embargo, pretendió que fuera considerado exactamente al revés, como un libro de sellos *abiertos* y secretos últimos *desvelados*, que el vidente escribió por orden y dictado del Cristo exaltado, a modo de un manifiesto divino de validez para todos. Las siete comunidades del Asia Menor a las que se dirige al principio del escrito (2-3), representan la cristiandad entera (2, 7.11.17, etc.).

El contenido del libro únicamente se pondrá de manifiesto en el caso de que no se le haga hablar a nuestra época por la vía directa, como si no hubiese distancias, cual si, caído del cielo, tuviera que repetírselo de una manera sectaria (¡piénsese en los testigos de Jehová!), es decir, cuando no se lo violente en su ubicación histórica, religiosa y temporal, ajena a nosotros. Ya su primera palabra, «revelación» (apocalipsis), lo encuadra expresamente dentro de la tradición, las categorías mentales y el género literario de la apocalíptica judía de entonces. Dicha palabra designa una forma posterior de profecía veterotestamentaria, que ciertamente se halla aún muy ligada a ésta (citas, imágenes y giros del antiguo testamento aparecen en el libro por doquier), pero que se diferencia de ella por las dimensiones cósmico-dualistas de su expectación de lo inminente. Sus grandes temas, desarrollados en un sinnúmero de proyectos, imágenes y especulaciones, son el fin del mundo, el juicio del mundo y la irrupción del mundo nuevo de Dios. Difícilmente

cabrá estimar en su justo valor el significado que esta tradición tuvo para todo el cristianismo primitivo, por mucho que los escritos cristianos recogieran esta herencia con alteraciones, la reelaboraran y la reacuñaran positiva o críticamente. Desde este trasfondo ha de entenderse también todo el material ideológico preñado de fantasía, así como el lenguaje peculiarmente arcaico, del Apocalipsis de Juan.

Su contenido, no obstante, es algo más que una mera herencia religioso-teológica ya olvidada, que cierto curioso especulador pretendiera traer de nuevo a la luz, sacándola del pasado. Juan escribe en una situación histórica actual, muy probablemente a mediados de los años 90, cuando el conflicto entre iglesia y estado pagano había estallado abiertamente bajo Domiciano y se había desencadenado una persecución contra los cristianos. El vidente, afectado él mismo por tales sufrimientos y desterrado en la isla de Patmos (1, 9), pretende con su libro robustecer a sus hermanos en la fe y en el testimonio inconmovible, iniciándolos en los designios de Dios mediante arrobamiento y visión profética, proclamándoles el sentido de las experiencias y del decurso de su historia, tanto en el aspecto presente de ésta, cuanto en el de su marcha hacia la pronta venida de Cristo.

Con esto queda ya dicho qué es lo que a él le vincula con la apocalíptica judía y tradicional del cristianismo primitivo, y asimismo se indica en qué consiste lo especial de su libro. En su presentación como «apocalipsis», en el modo como el vidente se introduce a sí mismo, en sus representaciones y símbolos, en su versión de una historia única a modo de sucesión progresiva de acontecimientos, Juan es hijo de su época, a pesar de que mencione su nombre y no haga gala del procedimiento entonces usual de escudarse tras alguno de los grandes hombres de Dios de los tiempos heroicos. Palmariamente incluso, elabora fuentes y tradiciones anteriores, y con frecuencia dispone su escrito de acuerdo con cifras sagradas: siete cartas (2-3); siete visiones de sellos, trom-

petas y copas (6-7; 8-11; 15-16). Al igual que otros apocalipsis de la época el de Juan no es tampoco escrito en el trance de un éxtasis, sino que se halla concebido de acuerdo con un plan.

No obstante, la obra se diferencia de otros documentos judíos e incluso cristianos pertenecientes al mismo género literario, en la forma como comprende la historia. Ya la misma secuencia de acontecimientos no permite en realidad que se la encaje dentro de un esquema temporal, ni que se la lea como un horario de viajes que marca las estaciones y sucesos hasta llegar al fin del mundo. Por el contrario, el mismo trazo tenso de la historia es cruzado desde el comienzo hasta el final en una triple marcha paralela: en las visiones de los sellos la marcha es sumariamente esbozada (es la parte externa del libro escrito «por dentro» y «por fuera», en la mano del Cristo glorificado, que sólo podrá leerse hasta el final tras haber roto el séptimo sello, 5, 1; 8, 1); en las visiones de las trompetas ya con mayor claridad, si bien todavía fragmentaria y veladamente; en la misión de las copas, y en todo lo que sigue a esta serie (15, 1-22, 5) de un modo, por fin, clara y perfectamente discernible.

De primera intención, podrá parecer que esto no es más que una técnica de composición refinada. En realidad, sin embargo, se está expresando ahí el asunto sobre el que se vuelca el interés del libro: el mundo se alza en rebelión contra Dios y se evidencia cada vez en su endurecimiento y su *hybris* bajo los golpes del juicio divino, hasta llegar a la apoteosis del emperador romano y del poder estatal, que fuerza a todos hacia sus carriles y entabla de inmediato una terrible guerra contra los «santos» que no se le someten y van sólo armados de perseverancia y fidelidad a la fe. Pero su poder es desenmascarado como Babel —la gran prostituta—, y su desenfreno bestial sobre la tierra es tan sólo el último erguirse del Satán vencido, precipitado del cielo, sometido por Dios al silencio (12-13). La decisión de Dios sobre el mundo está ya tomada en Cristo para salvación y para

paz. Por eso al comienzo —nótese bien, no al final, como en los restantes textos apocalípticos del nuevo testamento (Mc 13, 26 s; 2 Tes 2, 8 s)— está la gran visión de la entronización de Cristo como cordero sacrificado en el trono de Dios. El se ha convertido en destino del mundo, y él es el único digno de recibir de manos de Dios el libro de la historia, abrir sus sellos y llevar así a cumplimiento la historia final del mundo. En medio de los horrores de ésta, resuena la temblorosa pregunta: ¿quién podrá resistir? (6, 17). Pero ya ahora los creyentes son colocados bajo la imagen promisoria del verdadero pueblo redimido de Dios (7, 9 s; 14, 1 s; 19, 1 s), que lleva el signo de propiedad y protección divinas, y camina hacia un cielo nuevo y una tierra nueva (21-22).

Así es como en el Apocalipsis de Juan sigue siendo también poderosamente perceptible el mensaje cristiano, aun cuando deje observar asimismo cierta reducción eclesiológica, una amplificación de la teología de la historia y una proliferación de especulaciones llenas de fantasía.

4. *El evangelio de Juan y las cartas joánicas*

El *cuarto evangelio* es una creación tan peculiar que difícilmente cabe ordenarlo al lado de los restantes escritos neotestamentarios. Naturalmente, el lugar rezagado que le dedicamos en este libro, no pretende tan sólo indicar cierto embarazo, como dando a entender que a este extraño producto no puede propiamente alojárselo en sitio ninguno. Algunas cuestiones iniciales, referente a las circunstancias de su nacimiento, pueden muy bien ser respondidas. Entre ellas se cuenta, si bien la respuesta es aquí negativa, la cuestión de su autor. Ya en la iglesia antigua fue vivamente discutida, y la investigación bíblica primera la calificó incluso como «la» cuestión joánica. Tal importancia no se la concedemos ya. Que el evangelio fuera escrito por Juan hijo de Zebedeo,

uno de los primeros discípulos de Jesús, responde a una opinión que empezó a defenderse por motivos claros muy avanzado el siglo II, pero que no puede apoyarse en ninguna afirmación del libro mismo, y que por diversas razones se ha evidenciado como errónea. El recurso a otras autoridades garantes que hubieran escrito esta obra, se asienta también sobre una base quebradiza. Así que lo mejor es dejar al evangelio en su anonimato. El tiempo de su composición puede precisarse con bastante exactitud, ya que en 1935, en el alto Egipto, fue hallado un minúsculo pedazo de papiro datable del primer tercio del siglo II y conteniendo un par de versículos de Jn 18, que demuestra que para entonces el evangelio era ya conocido en aquella región. De otro lado, el avanzado estadio de la tradición sobre Jesús, así como el lenguaje, teología y mundo de ideas del evangelio, muestran con certeza que no fue compuesto con anterioridad a los evangelios sinópticos. Todo ello nos lleva a la época de alrededor del año 100 d.C., y hace suponer que el libro vio la luz por primera vez en Siria o Asia Menor. En este sentido, pues, el ámbito de los otros escritos neotestamentarios, incluidos los evangelios sinópticos, no se ha extendido aún esencialmente.

Según la tradición de la iglesia antigua, el evangelio se debe al mismo Juan que escribió el Apocalipsis. Esta opinión, defendida aún esporádicamente, es insostenible. Por su lenguaje y sus concepciones, ambos escritos son radicalmente diversos. Sin embargo son afines, si bien contrapositivamente, en varios respectos. Ambos surgen a todas vistas, en el seno de comunidades parecidamente estructuradas, calificables como conventículos desde el punto de vista sociológico. Ya el Apocalipsis de Juan no conoce más que comunidades carentes de orden jerárquico, guiadas sólo pneumático-proféticamente, que de ninguna forma son representativas de la iglesia de fines del siglo I y comienzos del II, sobre todo en Asia Menor. Lucas, las cartas pastorales, la primera carta de Pedro, Ignacio y Policarpo presupo-

nen en las comunidades la existencia de ancianos, obispos y diáconos. De todo esto el evangelio de Juan no indica tampoco nada. Aquí, el Espíritu le está conferido a la comunidad entera (20, 19 s, etc.). A su autor hemos de imaginárnoslo más bien no como ligado por su cargo a una comunidad local, sino como un maestro carismático itinerante y, en este sentido, similar a los «ancianos» de la *tercera carta de Juan* (caso de que no fuera uno mismo de ellos), que tiene que defenderse duramente a sí mismo y a sus colaboradores frente a algún defensor pretencioso del ministerio apostólico. Quizás haya que aducir también en este contexto el hecho de que la recepción del evangelio de Juan, con todas sus concepciones sumamente peculiares, dentro del cuerpo escriturístico de la iglesia entera, se llevara a efecto no sin ninguna oposición y sólo tras una reelaboración iniciada ya muy temprano.

El evangelio de Juan es también afín al Apocalipsis de Juan en una serie de motivos y conceptos teológicos, que en ambos casos son comprendidos y utilizados de un modo naturalmente muy distinto: Cristo el *logos* de Dios; el cordero sacrificial, humillado y exaltado; vida y muerte; testimonio y testificación. En ambos poseen gran importancia los temas escatológico-apocalípticos: juicio del mundo, caída de Satán, resurrección de los muertos. Tanto aquí como allá, la historia terrena es comprendida desde el fin de los tiempos. A ello se añade en ambos escritos la cruda antítesis de comunidad cristiana y judaísmo. Todo esto constituye una base común no pequeña, aun cuando la profunda diversidad de lenguaje e ideas acabe por separar a los dos. De lo dicho, parece imponerse la opinión de que ambos a dos, el apocalíptico y el evangelista, sí que presuponen una tradición apocalíptica afín, pero mientras que uno la recoge intacta y la desarrolla por la misma dirección, el otro, en cambio, le confiere una interpretación radicalmente nueva, en el sentido de una escatología consecuente referida al tiempo presente (véase más abajo, pp. 184 s). Alta-

mente significativo es el que los ojos del apocalíptico se fijen por entero en el presente y en el futuro, apenas diciéndose nada sobre el Jesús terreno; el evangelista, en cambio, pone su vista en la historia terrena de Jesús. Esto último plantea la cuestión de sus relaciones con los sinópticos. ¿Los conoció Juan de algún modo? En favor de una respuesta positiva parece hablar cierto material común de tradición, sobre todo referente a la historia de la pasión y sus contornos más dilatados, así como algunas narraciones de milagros (4, 46 s; 6, 1 s. 16 s) y palabras dispersas del Señor. El resultado de todo ello, sin embargo, no arroja más que un patrimonio común bien modesto, con fuertes variantes particulares, en lo referente a noticias sobre la actuación y la vida del Jesús terreno. De mayor probabilidad goza, pues, la suposición de que el cuarto evangelista no conoció los evangelios sinópticos.

De ser esto cierto, se sigue de ahí que al evangelio de Juan no puede tomárselo —como involuntariamente nos sentiríamos dispuestos a hacerlo— en el sentido del prólogo de Lucas (1, 1-4; véase arriba, pp. 75 s), es decir, como si su autor, teniendo ante sí los evangelios y sus fuentes, hubiera hecho luego una selección libre y arbitraria, pretendiendo así una exposición corregida de la historia y sobre todo de la figura y mensaje de Jesús, basado en otra concepción teológica de corte distinto. Habida cuenta de ello, el evangelio de Juan no se encuentra entonces como miembro posterior de una cadena literaria sucediendo al evangelio de Marcos, sino que ha de ser colocado al lado suyo, como obra comparable a él, en muchos aspectos emparentado con él incluso teológicamente, si bien madurado sobre otras bases distintas.

También Juan elaboró tradiciones anteriores e incluso recopilaciones ya previamente fijadas. Eso es lo que ha de decirse en lo que respecta a la historia de la pasión, y con probabilidad suma también en lo tocante al complejo de sus siete historias de milagros: la boda de

Caná (2, 1 s); curación del hijo del funcionario real (4, 46 s) y del paralítico del estanque de Bethesda (5, 1 s); la multiplicación de los panes y la marcha de Jesús por las aguas (6, 1 s. 16 s); el ciego de nacimiento (9); la resurrección de Lázaro (11). Frente a los milagros de los sinópticos, todas estas historias se hallan incomparablemente más potenciadas en su tono milagroso. Esta tendencia fuertemente acusada vincula a la «fuente de signos» joánica con las narraciones helenísticas sobre taumaturgos divinos. Sin embargo, todo esto no da aún con lo que constituye la imagen misma de Cristo que tiene el evangelista, a pesar de que éste otorgue un amplio espacio a los milagros de Jesús, y, en el final originario de su libro (el capítulo 21 es una adición de mano posterior), pueda incluso resumir despreocupadamente su contenido con el concepto de «signos», que Jesús hizo para manifestar su mesianismo y filiación divina (20, 30 s).

Lo decisivo es, sin embargo, cómo Juan quiere que se entiendan estos «signos» y cómo los elabora en correspondencia con este su deseo. Para él, no son hechos estupendos en el sentido vulgar, que tengan como fin el de demostrar la autoridad divina de Jesús a los increyentes. Lo que dichos signos enuncian y significan, sólo la fe puede entenderlo. La intención de ellos no sólo es la de apuntar a aquél que los realiza, sino más bien ocurre lo contrario, es decir, que de aquél es únicamente de quien reciben su sentido. La incredulidad los malentiende constantemente, y busca en ellos una potenciación vital de tipo sensible, terreno y pasajero. Por doquier las narraciones joánicas de milagros y discursos de Jesús estarán rebosando de tales malentendidos. En el evangelio de Juan, el sentido auténtico de los hechos de Jesús sólo se pone de manifiesto con los discursos reveladores de Jesús mismo, y sobre todo con sus palabras «yo soy». Especialmente estas últimas son características en grado sumo del evangelio de Juan, y aparecen en variaciones siempre nuevas: yo soy el pan de vida (6, 35, por ejemplo),

la luz del mundo (8, 12; 9, 5), el buen pastor (10, 11), la resurrección y la vida (11, 25), el camino, la verdad y la vida (14, 6), la vid verdadera (15, 1). Todas ellas son promesa y ofrecimiento, y lo que enuncian es: lo que vosotros buscáis, aquello que los hombres anhelan en su hambre de vida auténtica, eso soy yo. Pero, a la vez, son también un no rotundo a todo sucedáneo de vida y de salvación, con que el mundo se contenta. Algunos de los milagros narrados se coordinan expresamente con este tipo de dichos caracterizados por las palabras «yo soy» (capítulos 6, 9 y 11), otras veces tales dichos se contienen de modo implícito. En cualquiera de los casos, los milagros de Jesús pretenden ser entendidos en un sentido simbólico de dejar trasparecer y apuntar hacia las obras de Dios, que Jesús realiza como hijo suyo (5, 19 s).

Con esto queda ya mencionado el tema propio del evangelio: el acontecimiento divino de la revelación en el marco y el medio de la historia del Jesús terreno. En torno a él, como revelador que es de Dios, gira la entera teología de Juan, adoptando siempre nuevas variaciones.

Empezando, por tanto, no por el bautismo de Jesús (como Marcos), ni antes por su nacimiento (como Mateo y Lucas), sino ya desde la eternidad de Dios, con anterioridad a todo tiempo y mundo, el evangelista, en el prólogo hímnico que precede programáticamente al evangelio, habla del eterno *logos* divino, que en Jesús se ha hecho carne. Su gloria la han visto los creyentes, y a él le ensalzan en el canto que el evangelista recoge de la tradición comunitaria y explica (1, 1-18).

De este modo, todos los relatos subsiguientes acerca de la vida, obras y palabras terrenas de Jesús reciben una luz ultraterrena. En unidad eterna con el Padre, actúa él, anuncia, padece y vence, enviado, autorizado y testificado por el Padre. Así pues, él mismo en persona constituye el tema único del evangelio en cuanto el revelador y manifestador, es decir, no sólo en cuanto mistagogo y proclamador de los misterios celestiales.

Como tal, es él un extranjero en el mundo. Porque desde antiguo, a pesar de deber a Dios la vida y la luz como creatura suya que es, el mundo se ha cerrado a la verdad, se ha decidido en favor de la mentira y el engaño, y demuestra su rebelión contra Dios en su enfrentamiento a Jesús a base de embates constantemente reiterados contra él; porque el mundo no desea conocer más que un dios y salvador que le confirme a él mismo y tome de él mismo su legitimación. Esta voluntad de autoafirmación la proclama el mundo también, y ahí con especial hincapié, en su apelación constante a su tradición religiosa sagrada (Abrahán, Moisés, templo y escritura), como se pone de relieve en los judíos, quienes, en el evangelio de Juan, figuran como los enemigos de Dios por excelencia, como hijos del diablo incluso (8, 44). Ciegos para la verdad, es decir, para la realidad de Dios que sale al encuentro en Jesús, y precisamente siendo quienes habrían de ver (9, 39 s), no ven en Jesús más que a un hereje y poseso (7, 20; 8, 48.52; 10, 25) al que ha de eliminarse, no sea que el pueblo entero perezca (11, 49; 18, 14).

El evangelio, por tanto, está penetrado de un extremo a otro por motivos y conceptos dualístico-antitéticos: verdad-mentira; vida-muerte; luz-tinieblas. Sobre ello, sin embargo, no se hace ninguna especulación metafísica, sino que se habla como de una dramática lucha en la historia de Jesús.

Pero, ¿podrá realmente seguirse pensando que esto es historia? En cualquiera de los casos no, si se la toma en el sentido, usual para nosotros, de decurso de acontecimientos en el tiempo, o incluso en el de las presentaciones sinópticas de Jesús, en las cuales se conserva aún una medida considerable de historia *(Historie)* de Jesús. Lo que de esta última encontramos en el evangelio de Juan —aun cuando en su material de tradición se retengan esporádicamente recuerdos fidedignos— es asombrosamente poco, y resulta francamente imposible concertar las imágenes sinóptica y joánica de la historia

y la figura de Jesús. Cuántas son las cosas que faltan en el cuarto evangelio: nada se habla del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios (parábolas), de su interpretación de la ley (diálogos polémicos), de su trato con los despreciados y proscritos, etc. Las personas que aparecen, son, en medida mucho más distinta aún, figuras borrosas, y sólo entran en escena para dar de uno u otro modo testimonio de Jesús: el mismo Juan el bautista no es ya predicador de penitencia ni precursor, sino testigo (1, 6 s. 15.19 s. 29 s. 35 s; 3, 36 s). Sí que las narraciones del evangelio de Juan suelen también tener por regla general un comienzo escénico, pero luego se pierden en lo atemporalmente válido de los discursos de Jesús (véanse los capítulos 3, 5, 6 y otros). Surge así la impresión de que la historia del Jesús terreno ha sido absorbida por una teología peculiar.

Esta impresión no es simplemente falsa. Indudablemente, el evangelio de Juan no sólo se distingue de las tradiciones sinópticas sobre Jesús, sino que, en lo que respecta a su imagen de Cristo, se halla informado al máximo por mitos y representaciones gnósticas, aun cuando también difiera decisivamente de la *gnosis*. No se ha abandonado la intelección del mundo como creatura. El mundo no es, pues, el caos hostil a Dios, en el que trágicamente se hayan precipitado las almas humanas que de Dios nacieron. Si el mundo es para Juan oscuridad y corrupción, ello se debe a que los hombres se cierran pecaminosamente en sí mismos contra Dios. Por eso la redención no se lleva a cabo mediante el hecho de que una figura celeste y luminosa recobre de tierra extraña el alma que le es afín, y la introduzca en la morada del más allá. Aun en aquellos pasajes que recuerdan aquellos motivos gnósticos —y dichos recuerdos son no pocos—, la concepción determinante de los significados de corrupción y salvación es en el evangelio de Juan distinta.

Pero, sobre todo, el redentor es una persona histórico-terrena, la «palabra encarnada» de Dios en Jesús, y la redención acaece en su historia terrena, la cual en-

cuentra su fin en la muerte de este Jesús. ¿Su fin? No, no sólo es fin; más bien es, a la vez, un comienzo nuevo. Porque la obra redentora del Jesús terreno no se lleva totalmente a efecto ni entra en vigor pleno más que en y con su despedida del mundo y su acceso al Padre (19, 30). Entonces es cuando su historia deja ver su auténtico sentido, es decir, cuando se manifiesta no ya como temporalidad pasajera y ligada al mundo, sino como acontecimiento divino que acaece en el «ahora» del encuentro creyente con Jesús y con su palabra. En este sentido, el cuarto evangelista da un giro radical a la tradicional escatológica apocalíptica del cristianismo primitivo, reacuñándola como escatología de presente. Quien escuche y crea las palabras de Jesús, ése *ya* ha pasado de la muerte a la vida y no será llamado a juicio (5, 24 s). Porque Jesús mismo es la «crisis» del mundo, en él se ha pronunciado definitivamente el veredicto de vida o corrupción; en cuanto salvador, él es el juez (3, 16 s). Así, los «acontecimientos salvíficos», diferentes según la doctrina cristiana (resurrección y ascensión de Jesús, efusión del Espíritu y parusía), quedan unificados en el evangelio de Juan; en todos acaece la venida de Jesús para salvación y juicio.

En esta concepción joánica ha influido claramente el pensamiento atemporal-gnóstico, y el todavía-no que un Pablo recalcara con vigor frente a la embriaguez gnóstica de consumación (1 Cor 15; cf. 2 Tim 2, 18), parece aquí haber sido arriesgadamente abandonado. Sin embargo, Juan no se ve en realidad afectado por esa crítica, porque lo que para él quiere decir fe, no se identifica con la autoconciencia entusiástica de aquellos fanáticos que se pensaban ya ahora traspuestos a otro eón. Por el contrario, el evangelio de Juan habla con toda su crudeza de la situación terreno-temporal de los creyentes tras la muerte de Jesús en el mundo. Para los ojos humanos, el tiempo ha pasado por encima de Jesús, y el mundo ha quedado. El mundo triunfa, los discípulos en cambio se lamentarán (16, 20 s), serán incluso

expulsados en nombre de Dios, separados, muertos (16, 2.32 s). Pero la apariencia engaña. Porque, precisamente para este tiempo de aparente abandono, Jesús confiere a quienes quedaron en la tierra la promesa del Espíritu, la cual no puede aún llevarse a cumplimiento durante su existencia terrena (7, 39; 16, 5 s).

Esta promesa les es dada a los discípulos en los discursos de despedida (13, 31-17, 26). Carentes de todo paralelismo comparable en los evangelios sinópticos, estos discursos poseen un especial significado para la comprensión que el evangelio de Juan tiene de Cristo y de la historia. Porque aquí, bajo imagen de los discípulos que se reúnen por última vez en torno a su Señor la noche de su entrega, se visibiliza la imagen de la comunidad que permanecerá en la tierra hasta el fin del mundo, es decir, la historia de esta comunidad, pero iluminada por la historia de Jesús, ahora consumada ya. Libres por entero del más leve tono de melancolía, a pesar de que el círculo de muerte se ha estrechado ya definitivamente en torno a Jesús, estos discursos anuncian la venida de «otro abogado», el Espíritu de la verdad, quien, por encima de todo cuanto Jesús pudo decir a sus discípulos antes de su muerte, será quien revele la verdad entera, total (14, 16.26; 15, 26; 16, 5-15). ¿Alguien distinto, que supere a Jesús y, por así decir, haga sombra a su revelación? Por extraño que suene a primera vista, sí. Porque al terreno los creyentes de hecho ya no lo verán. Y, sin embargo, este «otro abogado» es Jesús mismo en una figura nueva, a saber, como aquél que, habiendo consumado su historia, ha penetrado en la palabra de la predicación y viene siempre de nuevo a sus discípulos. Despidiéndose, se torna así en aquél que permanece, y, marchando, en aquél que viene de nuevo. Por eso no los deja huérfanos (14, 18). Al contrario, su adiós establece y consolida para sus discípulos una comunidad con él que nunca acabará, comunidad cual no pudo aún procurarla el trato con Jesús durante su tiempo terreno. El instante en que el Jesús terreno desaparece de

sus ojos, se convierte de este modo en la hora del nacimiento de la fe.

Promesa para los discípulos, pero a la vez anuncio de que el gran proceso judicial entre Dios y el mundo, que se llevó ya a efecto en la historia terrena de Jesús, ha concluido victoriosamente para Dios y para quien fue enviado por él. Los jueces de Jesús se convierten en juzgados, el condenado por dar testimonio del Espíritu en juez (16, 5 s). Por muy claro que aparezca aun aquí el lenguaje de la apocalíptica judeo-protocristiana, no puede ya sin embargo hablarse de una drama con desenlace sobrenatural, sino de un acontecimiento dentro de la historia, que tiene su punto céntrico en la muerte de Jesús crucificado.

Al igual que Pablo y que Marcos, el evangelio de Juan sabe también de una «teología de la cruz», si bien de otro tipo. Dicha teología encuentra su expresión más radical en el paradójico conocimiento de que la humillación más profunda de Jesús es a la vez su exaltación, y la «hora» de su muerte es a la vez la de su «glorificación» (3, 12 s; 6, 63 s; 12, 23 s. 32 s; 13, 1.31 s; 17, 1 s). Para Juan, la muerte de Jesús de ningún modo se resuelve tan sólo en el tránsito de un ser divino místico que hubiera venido del cielo y retorne ahora a la gloria, sino que es la irrupción de esta gloria en un acontecimiento sumamente real, visto e interpretado por los ojos de los creyentes. Aquello que la incredulidad ciega y perdida en el mundo no ve, eso es para la fe certeza: en la entrega del Hijo, la aproximación salvadora de Dios hacia el mundo se ha convertido en acontecimiento efectivo (3, 16), consumado en el servicio de Jesús (lavatorio de los pies, 13, 1 s). En este acontecimiento ha quedado basado también el amor mutuo de los discípulos. Ejemplificado ante sus ojos, este amor es el testamento de Jesús y a la vez la garantía de una permanente comunidad con él (13, 31 s; 15, 1 s). En medio de las calamidades y penurias, se les promete así la posesión de la victoria lograda de su Señor, y no en un futuro apocalíptico sino ya desde ahora (16, 33).

A todas vistas, y procediendo similarmente a Marcos, Juan elaboró también la tradición precedente en el sentido de su *theologia crucis*. Ello se muestra en el hecho de que los motivos de la pasión se difunden en su obra más radicalmente que en cualquier otro sitio, desplazándose hasta la exposición de los comienzos de la historia de Jesús, y siendo de continuo señales premonitorias que apuntan a su fin: así ya en el testimonio del Bautista (1, 26.29), como también en la alusión a la «hora» de Jesús, durante la historia de Caná, en la historia programáticamente narrada en 2, 13 s sobre la purificación del templo, y, en general, por todo el evangelio. De ahí también la dura crítica a toda fe fundada meramente en los milagros (4, 48, etc.). Juan no reconoce a un Jesús que haga uso, como todo el mundo lo espera, de su derecho de demostración; pruebas visibles y rigurosas sobre las que pueda fundarse la fe, para él no las hay. Pero sí que la fe basada en la palabra del Jesús crucificado reconoce también, retroactivamente, el brillar de la gloria de Jesús en su historia terrena.

Juan reflejó esta intuición con una profundidad incomparable, y la expresó con una monocromía y exclusividad grandiosas, a menudo angustiosas casi. La cristiandad tiene hoy todas las razones para alegrarse de que, además de él, poseamos asimismo los evangelios sinópticos; pero no menos motivos tiene también para hacer que sea Juan quien le abra aquellas dimensiones de la fe, en las que la historia de Jesús será entendida como acontecimiento entre Dios y el mundo.

Que su mensaje tuviera efectivamente repercusiones, aun cuando al principio sólo en determinadas comunidades joánicas, lo muestra la *primera carta de Juan* (La segunda carta de Juan podrá aquí ser dejada de lado, pues no aporta ideas nuevas). En ella se explican algunos grandes temas ya abordados en el evangelio, aplicándolos ahora a la fe y la vida de la comunidad en una serie de meditaciones (filiación divina y amor fraterno, confesión de los pecados y libertad frente al pecado, fe, error, etc.).

Su lenguaje y mundo ideológico son estrechamente afines a los del evangelio de Juan. El amplio horizonte de este último se halla aquí, claro está, «eclesialmente» reducido, y algunas ideas de la doctrina paleocristiana tradicional, que en el evangelio habían sido relegadas a segundo plano, vuelven ahora a resaltar con más fuerza. En particular, se refieren a los sacramentos (5, 5 s), la lucha contra la herejía (2, 18 s; 4, 1 s) y la escatología, concebida aquí francamente como escatología de futuro (2, 1 s). Resulta así difícil que ambos escritos fueran compuestos por el mismo autor. La acomodación de las ideas joánicas a la doctrina cristiana general, proceso éste que cabe detectar en la primera carta de Juan, marca también, como puede asimismo conocerse con claridad, la orientación según la cual el mismo evangelio sería posteriormente reelaborado en algunos pasajes y engrosado con ciertas adiciones; así, sobre todo, en Jn 6, 51-58 (la eucaristía, cuya institución no es relatada en Jn 13) y en Jn 5, 27 s (resurrección de los muertos para el juicio final).

EPILOGO

EL TEMA UNICO DEL NUEVO TESTAMENTO

Quien, al hilo de este libro, haya seguido nuestra marcha por los escritos del nuevo testamento, y haya conjuntamente reflexionado sobre las cuestiones que fueron suscitándosenos, quedará probablemente asombrado, si no ya confuso, frente a la pluralidad de los testimonios expuestos de la antigua fe cristiana. Quizás se limite a mover significativamente la cabeza, maravillándose de la profusión de tan diversas concepciones e ideas sobre Jesús de Nazaret, quien, por su parte, fue el que menos pensó en sí mismo ni preguntó sobre sí mismo. ¿Podrá aún, de entre todas estas voces, escucharse la voz de Jesús? Su voz, naturalmente, no la oiremos sino a través de la de aquellas personas que creyeron en él y testificaron muy diversamente su fe con el lenguaje de su época y dentro de los límites de su capacidad. Por eso, una doctrina uniforme a través de todos los cambios del tiempo es tan difícil deducirla del nuevo testamento como del antiguo. Ni en uno ni en el otro

caso existe un cauce rectilíneamente regulado, por el que decurra la revelación de Dios.

Sin embargo, no por ello el nuevo testamento ofrece menos, sino, al revés, más, y pretende que todos sus escritos sean cuestionados y entendidos en torno a un *único* tema: Jesucristo y su historia, como acontecimiento de Dios de significado definitivo, decisivo. De este modo, dichos escritos siguen proclamando su palabra, en el hecho precisamente de responder con toda su pluralidad de voces a la pregunta no de quién *fue*, sino de quién *es* Jesús. Esta es la pregunta que ellos mantienen viva, aguardando una respuesta nueva a la incitación de Dios y a su oferta de salvación al mundo en Cristo.

Debería abandonarse la costumbre de calificar precipitadamente a toda esta pluralidad de voces del nuevo testamento como un coro polifónico bien concertado, o, por usar otra imagen bienquista, de considerar a los testimonios de la fe protocristiana como un prisma en el que la fe única de la revelación se despliega en un maravilloso arco iris. Este tipo de comparaciones estéticas, más que visibilizar el asunto, lo que hacen es falsificarlo. Quien lea atentamente el nuevo testamento, percibirá en seguida que, si bien se dan efectivamente grandes consonancias, también existen en él disonancias estridentes, y que en su variedad de respuestas se expresa tanto una fe auténtica que guarda y sigue llevando adelante la palabra de Jesús, cuanto una comprensión e incomprensión de la fe que recae en la tradición acostumbrada y marcha hacia el error.

En esta lucha de espíritus sigue estando implicada la cristiandad, sin que le quepa, por tanto, el papel de mero espectador u oyente. A ella misma, y junto con ella al mundo, le es planteada la pregunta de si aquel que para los ojos humanos fracasó en la cruz, sea un «escándalo», como antaño para los judíos del tiempo de Pablo, y un «sinsentido», como para los griegos, o si, por el contrario, el crucificado sea para ella la fuerza y la sabiduría

de Dios (1 Cor 1, 18-25). El es el mismo antes y ahora, y quienes hoy se sienten interpelados por su mensaje son también, en cierto modo, los mismos que entonces salieron a su encuentro.

En este acontecimiento, decisivo para el tiempo y la eternidad, se ve cada nueva generación implicada por el mismo Jesucristo. Y así el nuevo testamento no sólo es, históricamente entendido, el documento original de la fe cristiana. Tanto antes como ahora, la historia de esta fe seguirá siendo la historia de la pasión de Jesús, pero asimismo la historia de su resurrección.

El nuevo testamento es el documento original de la fe cristiana. Documento «histórico» en cuanto notificación y llamamiento originarios y fundantes, y documento «obligatorio», no porque grave con el deber de reconocer una doctrina uniforme, sino porque liga a una confrontación con una pluralidad de decantaciones y resonancias de fe que tuvieron lugar en el cristianismo primitivo y hace participar vigorosamente, paso a paso, en el proceso de la fe y el conocimiento y en la lucha entre la verdad y el error.
A este planteamiento responde este libro. Con ello pretende abrir nuevas posibilidades y caminos para un conocimiento científico. Pero no sólo informando de los resultados de la investigación, sino invitando a tomar parte activa en el proceso del inquirir y el conocer. Asimismo, se pretende despejar el acceso hacia el nuevo testamento, acceso que se halla por muchas partes obstruido, recubriendo una historia antaño viva y desafiante, de la que el mismo nuevo testamento testifica.

Biblioteca
de Estudios
Bíblicos